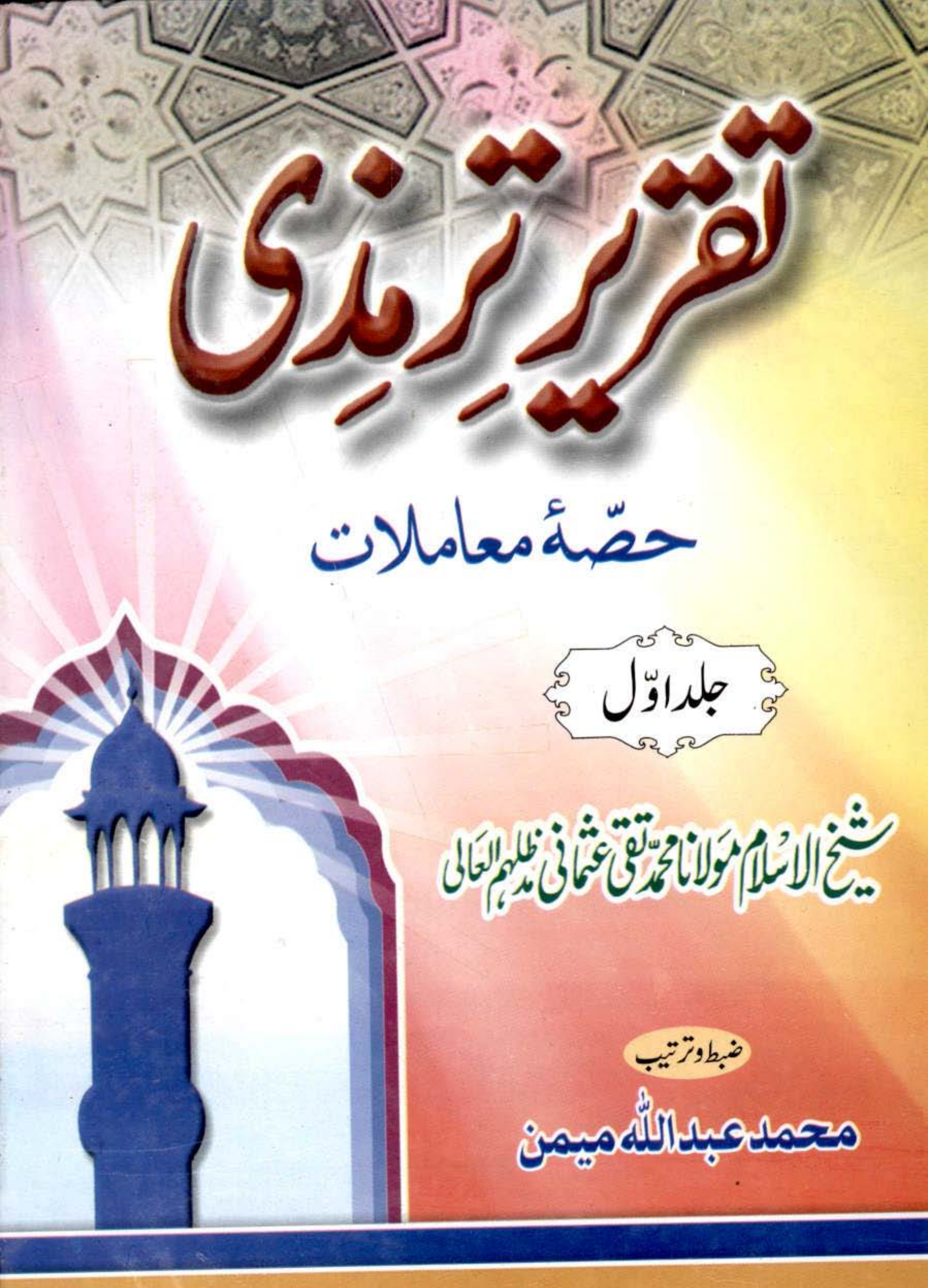
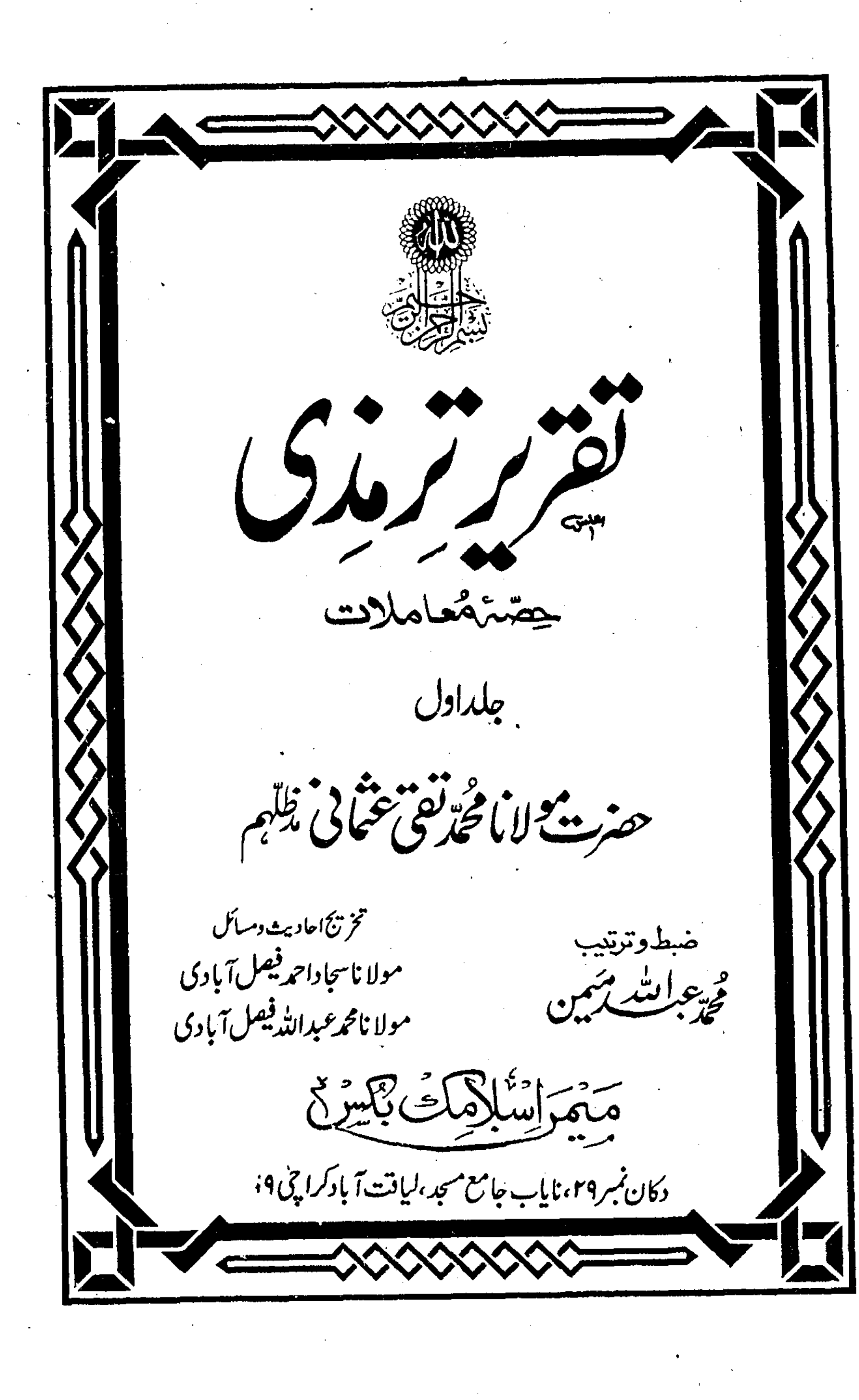


میمن اسلامک پبلشرز



بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقریرِ ترمذی

حصۂ معاملات

جلد اول

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم

تخریج احادیث و مسائل

مولانا سجاد احمد فیصل آبادی

مولانا محمد عبداللہ فیصل آبادی

ضبط و ترتیب

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

دکان نمبر ۲۹، نایاب جامع مسجد، لیاقت آباد کراچی ۹؛

تقریر ترمذی (حصہ معاملات) جلد اوّل
درس حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم
ضبط و ترتیب: محمد عبد اللہ میمن
تخریج احادیث و مسائل:
مولانا سجاد احمد فیصل آبادی
مولانا عبد اللہ فیصل آبادی
ناشر: میمن اسلامک پبلشرز
باہتمام: ولی اللہ میمن
تاریخ اشاعت: اپریل ۱۹۹۹ء



ملنے کے پتے:

- میمن اسلامک پبلشرز۔ نایاب جامع مسجد لیاقت آباد۔ کراچی ۱۹
- ادارۃ المعارف، دارالعلوم کراچی ۱۴
- ادارۂ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی۔ لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار۔ کراچی
- مکتبۂ دارالعلوم کراچی ۱۴
- مکتبۃ العارفی۔ جامعہ امدادیہ۔ فیصل آباد
- مکتبہ فریدیہ۔ جامعہ فریدیہ۔ اسلام آباد

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

ادائے شکر

محسن انسانیت، فخر بشریت حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک احادیث کی اس مختصر اور عاجزانہ خدمت پر حق تعالیٰ شانہ کا شکر بجالاتا ہوں۔ اور اس خدمت کو اس ذات بابرکات کی طرف منسوب کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہوں جن کے عطر فزا چمن سے یہ گلدستہ تیار ہوا۔

دست بدعا ہوں کہ یہ خدمت قبول ہو

محمد عبداللہ میمن
دارالعلوم کراچی ۱۴
۱۳، ربیع الثانی ۱۴۱۶ھ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ادائے شکر

محسن انسانیت، فخر بشریت حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک احادیث کی اس مختصر اور عاجزانہ خدمت پر حق تعالیٰ شانہ کا شکر بجالاتا ہوں۔ اور اس خدمت کو اس ذات بابرکات کی طرف منسوب کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہوں جن کے عطر فزا چمن سے یہ گلدستہ تیار ہوا۔

دست بدعا ہوں کہ یہ خدمت قبول ہو

محمد عبداللہ میمن
دارالعلوم کراچی ۱۴
۱۳ ربیع الثانی ۱۴۱۶ھ

پیش لفظ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی ذات گرامی کسی تعارف کی محتاج نہیں ہے۔ آپ اپنی ملکی وملی خدمات کے ساتھ ساتھ سالہا سال سے "جامعہ دارالعلوم کراچی" میں حدیث کی بلند پایہ کتاب جامع ترمذی کا درس دے رہے ہیں۔ حضرت والا کی درسی تقاریر کو ہر سال کے طلبہ نے اپنی کاپیوں میں نقل کرنے کا بھی معمول بنا رکھا ہے، مختلف سالوں کی ان کاپیوں کے مضامین کو مرتب کرنے اور ان پر حسب ضرورت تحقیق و تعلیق کا کام بھی دارالعلوم کراچی کے مایہ ناز استاد جناب مولانا رشید اشرف سیفی صاحب زید مجدہ کر رہے ہیں۔ اور ماشاء اللہ اب تک ان درسی تقاریر کی تین جلدیں مرتب ومدوّن ہوکر شائع ہو چکی ہیں۔

۱۴۱۶ھ ہجری میں دورۂ حدیث شریف کے شرکاء نے اپنے استاذ محترم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم سے درخواست کی کہ ترمذی شریف کے "ابواب البیوع" آغاز سال ہی میں پڑھا دیے جائیں، اور اس میں عصر حاضر کی علمی ضروریات اور خرید وفروخت کے جدید معاملات پر سیر حاصل بحث فرما کر طلبہ کو مستفید فرمایا جائے، ورنہ اگر معمول کے مطابق درس کی ترتیب رہی تو یہ مباحث بالعموم سال کے اختتامی دورانیہ میں آتے ہیں، اس وقت طلبہ کو اپنے آموختہ کی کثرت کی وجہ سے جدید مباحث پر توجہ دینے میں دشواری ہوتی ہے اور ان مباحث میں حضرت استاذ دامت برکاتہم سے کماحقہ استفادہ نہیں کرسکتے۔

حضرت والا نے غایت شفقت سے اس درخواست کو قبول فرما کر ترمذی شریف کے "ابواب البیوع" کے مضامین شروع فرمادیے اور ان ابواب میں ان تفصیلات کو بھی ترک فرمادیا جو سالہائے گذشتہ کے درس میں بیان ہوتے رہے ہیں، اور جنہیں مختلف تحریر شدہ کاپیوں سے مرتب بھی کیا جارہا ہے تاکہ جدید معلومات اور عصری تقاضوں کو اطمینان بخش طریقے پر بیان کرنے کے لئے زیادہ

وقت مل سکے۔

چنانچہ "ابواب البیوع" کے ان جدید مضامین کو دارالافتاء کے رفیق جناب مولانا انور حسین صاحب سلمہ نے پابندی سے مشقت برداشت کر کے ان کو ریکارڈ کیا اور احقر نے فوری طور پر ان مضامین کو ضبط کرنے کا اہتمام کیا۔ جس کے نتیجے میں ایک سال کے اندر یہ سب مضامین ضبط ہو کر کاپیوں کی شکل میں منظر عام پر آگئے۔

لیکن چونکہ یہ کاپیاں میری خستہ تحریر کا منہ بولتا ثبوت تھیں جس کی وجہ سے دورہ حدیث کے طلبہ کو ان سے استفادہ کرنے میں دشواری پیش آرہی تھی، اس لئے طلبہ کی طرف سے اس بات کا شدید تقاضہ ہوا کہ اس کو کتابی شکل میں طبع کرادیا جائے تاکہ اس کا فائدہ عام اور تام ہوجائے۔ لیکن ان کاپیوں کو کتابی شکل میں لانے میں ایک اشکال تھا وہ یہ کہ ابواب البیوع سے پہلے ابواب کے مضامین "درس ترمذی" کے نام سے جناب مولانا رشید اشرف سیفی صاحب مدظلہم کی تحقیق اور تخریج کے ساتھ تین جلدوں میں شائع ہوکر منظر عام پر آچکے ہیں اور "ابواب البیوع" کے مضامین کی تحقیق اور تخریج ابھی جاری ہے۔ اب اگر یہ مضامین "درس ترمذی" ہی کے نام سے شائع کئے گئے تو اس میں التباس پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ اس لئے احقر نے استاذ مکرم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی سے اس بارے میں مشورہ کیا تو حضرت والا مدظلہم نے یہ عمدہ مشورہ عنایت فرمایا کہ ان مضامین کو "تقریر ترمذی" (حصہ معاملات) کے نام سے شائع کرایا جائے تاکہ "درس ترمذی" کا سلسلہ اپنی جگہ پر جاری و ساری رہے۔

بہرحال حضرت والا مدظلہم کی یہ درسی تقریر آپ کے ہاتھ میں ہے۔ اس تقریر کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ یہ حدیث شریف سے مستنبط ہونے والے موجودہ دور کے جدید مسائل پر مشتمل ہے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ حضرت والا مدظلہم کے الہامی الفاظ کو بعینہ نقل کردیا ہے، اس میں اپنی طرف سے کوئی حذف و اضافہ نہیں کیا۔ تیسری خصوصیت یہ ہے کہ جہاں کہیں آیات قرآنی آئی ہیں، ان کا حوالہ درج کردیا ہے۔ چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ ترمذی شریف کی احادیث کی تخریج کردی گئی ہے۔ پانچویں خصوصیت یہ ہے کہ جس حدیث کے تحت اگر کوئی فقہی بحث کی گئی ہے تو وہ فقہی بحث فقہ کی کون کون سی مشہور کتابوں میں اور کہاں کہاں آئی ہے، اس کا حوالہ بھی درج کردیا ہے۔ تاکہ اگر کوئی طالب علم مزید تفصیل دیکھنا چاہے تو وہ آسانی کے ساتھ ان حوالوں کی مدد سے فقہ کی کتابوں کی طرف رجوع کرسکے۔ ان حوالوں کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ بعینہ یہی باتیں ان کتابوں میں درج ہیں۔

اس کتاب میں ایک جدت یہ اختیار کی گئی کہ تخریج احادیث اور تخریج مسائل کو صفحات کے نیچے درج نہیں کیا گیا بلکہ ہر حدیث اور ہر مسئلہ کے آخر میں صرف نمبر درج کر دیا گیا ہے اور کتاب کے آخر میں "تخریج احادیث و المسائل" کے نام سے علیحدہ صفحات میں ان حوالوں کو نمبروار درج کر دیا گیا ہے تاکہ کتاب کی عبارت کا تسلسل برقرار رہے۔

تخریج احادیث اور تخریج مسائل کا مکمل کام جناب مولانا سجاد احمد فیصل آبادی سلمہ اور مولانا محمد عبداللہ فیصل آبادی سلمہ نے انجام دیا ہے جس پر میں ان کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں۔ میں مولانا انور حسین صاحب چاٹگامی سلمہ کا بھی شکر گزار ہوں کہ انہوں نے ان تقاریر کو ضبط کر کے میرے لئے ان تقاریر کو معرض وجود میں لانے کا کام آسان کر دیا۔ میں برادر عزیز جناب مولانا عبدالرحمٰن میمن سلمہ کا بھی شکر گزار ہوں کہ انہوں نے اس کتاب کی مکمل تصحیح اور نظر ثانی فرمائی اور مفید مشورے دیے۔ میں برادر خورد جناب ولی اللہ میمن سلمہ کا بھی شکر گزار ہوں کہ انہوں نے اس کتاب کی کمپوزنگ اور طباعت کا مکمل کام حسن خوبی کے ساتھ انجام دیا۔

تمام طلبہ سے درخواست ہے کہ وہ اپنی دعاؤں میں استاذ مکرم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی کو ضرور یاد رکھیں اور احقر کو بھی نہ بھولیں اور اس کتاب کی تیاری میں جو میرے معاونین ہیں ان کو بھی یاد رکھیں۔

احقر

بندہ محمد عبداللہ میمن

دارالافتاء دارالعلوم کراچی

۱۴/۱۱/۱۴۱۹ھ

اجمالی فہرست ابواب

فہرست مضامین

ابواب البیوع

صفحہ	عنوان
۴۶	سود کی حقیقت
۴۷	قرض کی واپسی کی عمدہ شکل
"	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تجارتی پھیلاؤ
۴۸	حضرت ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا تجارتی قافلہ
"	سب سے پہلے چھوڑا جانے والا سود
۴۹	عہد صحابہ میں بینکاری کی ایک مثال
۵۰	ایک اور مثال
"	سود کو جائز کہنے والوں کا ایک اور استدلال
۵۱	علت اور حکمت میں فرق
۵۲	شراب حرام ہونے کی حکمت
۵۳	شرعی احکام میں غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں
۵۴	نفع اور نقصان دونوں میں شرکت کریں
"	قرض دینے والے پر زیادہ ظلم ہے
۵۶	سود کا ادنیٰ شعبہ اپنی ماں سے زنا کے برابر ہے
۵۷	باب ماجاء في التغليظ في الكذب والزور ونحوه
۵۸	باب ماجاء في التجار وتسمية النبي ﷺ اياهم
"	خطاب کے لئے اچھے الفاظ کا استعمال
۵۹	دلالی کا پیشہ اور اس پر اجرت لینا
"	دلالی کی اجرت فیصد کے حساب سے
۶۰	باب ماجاء في من حلف على سلعته كاذبا
۶۱	باب ماجاء في التبكير بالتجارة
۶۲	باب ماجاء في الرخصة في الشراء الى اجل
۶۳	اُدھار بیع کرنا جائز ہے

صفحہ	عنوان

صفحہ	عنوان

صفحہ	عنوان

صفحہ	عنوان

صفحہ	عنوان

عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان
۱۹۲	مفلس کی تعریف اور اس کا حکم
″	اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کا اختلاف
۱۹۳	ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کا استدلال
″	حنفیہ کی تائید میں ایک حدیث سے استیناس
۱۹۴	حدیثِ باب کا جواب
″	حنفیہ کی تائید ایک اور حدیث سے
″	حدیثِ باب کے الفاظ سے حنفیہ کی تائید
۱۹۵	ائمہ ثلاثہ کے مزید استدلالات اور ان کا جواب
″	ائمہ مجتہدین کے اختلاف کی حقیقت
۱۹۶	**باب ماجاء فی النھی للمسلم ان یدفع الی الذمی الخمر الخ**
″	شافعیہ کے نزدیک خمر سے سرکہ بنانا جائز نہیں
″	حنفیہ کے نزدیک سرکہ بنانا جائز ہے
۱۹۷	**باب (بلا ترجمۃ)**
″	"مسئلۃ الظفر" میں امام مالکؒ کا مسلک
۱۹۸	امام شافعیؒ کا مسلک اور استدلال
۱۹۹	امام ابوحنیفہؒ کا مسلک
″	امام ابوحنیفہؒ کا استدلال
۲۰۰	حدیثِ باب کا جواب
″	متاخرین حنفیہ کا فتویٰ شافعیہ کے قول پر ہے
″	**باب ماجاء ان العاریۃ موداۃ**
۲۰۱	شافعیہ کے نزدیک "عاریت" مضمون ہوتی ہے
″	حنفیہ کے نزدیک "عاریت" امانت ہے
۲۰۲	اس باب کی دوسری حدیث
″	حضرت قتادہؒ کا حضرت حسن بصریؒ پر اعتراض

عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان

عنوان	صفحہ

ابواب الاحکام ۲۵۷

صفحہ	عنوان

عنوان	صفحہ
قسم میں توریہ نہیں ہو سکتا	۲۹۸
باب ماجاء فی الطریق اذا اختلف فیہ کم یجعل	〃
اس باب کی دوسری حدیث	۲۹۹
باب ماجاء فی تخییر الغلام بین ابویہ اذا افترقا	〃
باب ماجاء ان الوالد یاخذ من مال ولدہ	۳۰۰
باب ماجاء فی من یکسر لہ شئی مایحکم لہ من مال الکاسر	۳۰۱
مثلیات میں ضمان بالمثل ہوگا	〃
حدیثِ باب پر اشکال اور اس کا جواب	〃
باب ماجاء فی حد بلوغ الرجل والمراۃ	۳۰۲
بلوغ کی عمر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف	۳۰۳
باب ماجاء فیمن تزوج امراۃ ابیہ	〃
باب ماجاء فی الرجلین یکون احدھما اسفل الخ	〃
کھیت میں پانی دینے کی مقدار کیا ہونی چاہئے؟	۳۰۵
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم سزا کے طور پر تھا	〃
توہین عدالت اور توہین فیصلہ موجب تعزیر ہے	〃
اعتراض کرنے والے کون صاحب تھے؟	۳۰۶
باب ماجاء فیمن یعتق ممالیکہ عند موتہ الخ	۳۰۷
وصیت صرف ثلث مال میں نافذ ہوگی	〃
کیا قرعہ اندازی سے حق ثابت کیا جا سکتا ہے؟	۳۰۸
تعیین انصبہ میں قرعہ اندازی جائز ہے	〃
قرعہ اندازی سے فیصلہ کرنا	۳۰۹
باب ماجاء فیمن ملک ذا محرم	〃
باب ماجاء من زرع فی ارض قوم بغیر اذنھم	〃

عنوان	صفحہ
بلا اجازت دوسرے کی زمین پر کاشت کرنے سے پیداوار کس کی ہوگی؟	۳۱۰
حنفیہ کی دلیل	〃
قیاس کا تقاضہ	۳۱۱
حدیثِ باب کا جواب	〃
باب ماجاء في النحل والتسوية بين الولد	〃
زندگی میں اولاد کے درمیان برابری کرنے کا حکم	۳۱۲
لڑکے اور لڑکی کے درمیان برابری کرنا	۳۱۳
باب ماجاء في الشفعة	۳۱۴
پڑوسی شفعہ کا حقدار ہوگا	〃
ایک اشکال اور جواب	۳۱۵
باب ماجاء في الشفعة للغائب	〃
باب اذا حدث الحدود ووقعت السهام فلا شفعة	۳۱۶
باب (بلا ترجمة)	〃
غیر منقولات میں شفعہ نہیں ہے	〃
ابو حمزہؒ سکری کون تھے؟	۳۱۷
باب ماجاء في اللقطة وضالة الابل والغنم	〃
لقطہ کا حکم	۳۱۹
لقطہ کب مالک کے حوالے کیا جائے؟	۳۲۰
لقطہ کا مصرف کون ہے؟	〃
حنفیہ کا استدلال	۳۲۱
شافعیہ کا استدلال	۳۲۲
حضرت علی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال	۳۲۳
حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا پورا واقعہ	〃

صفحہ	عنوان

عنوان	صفحہ
"احیاء موات" میں فقہاءؒ کا اختلاف	۳۳۹
"احیاء" اور "تحجیر" کے معنی	//
گاؤں کی ضروریات والی زمین کا احیاء جائز نہیں	۳۴۰
"ولیس لعرق ظالم حق" کا مطلب	۳۴۱
باب ماجاء فی القطائع	//
حدیث روایت کرنے کا ایک طریقہ "عرض" ہے	//
حدیث کا ترجمہ و مطلب	۳۴۲
حدیث کا دوسرا جملہ	//
شرعاً جاگیر دینا جائز ہے	۳۴۳
موجودہ جاگیری نظام کی تاریخ و ابتداء	۳۴۴
شریعت میں جاگیرداری کا مفہوم	۳۴۵
زمین کو قومی ملکیت میں لینے کا مسئلہ	۳۴۶
حضرت بلال بن حارث المزنی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال	۳۴۷
حضرت وائل بن حجرؓ کو حضرموت میں جاگیر دینے کا واقعہ	//
باب ماجاء فی فضل الغرس	۳۴۸
تسبّب سے بلا نیت بھی ثواب حاصل ہو جاتا ہے	//
باب ماجاء فی المزارعة	۳۴۹
زمین کو کاشت کے لئے کرائے پر دینا	//
زمین کو مزارعت پر دینا اور اس کی تین صورتیں	۳۵۰
یہ صورت بھی جائز نہیں	//
یہ صورت جائز ہے	//
امام ابو حنیفہؒ کا استدلال	۳۵۱
جمہور فقہاء کی دلیل	//
حنفیہ کی طرف سے خیبر والے معاملے کا جواب	۳۵۲



فہرست مضامین

عنوان	صفحہ
باب ماجاء في المراة ترث من دية زوجها	۵۶
مقتول شوہر کی دیت بیوی کو بھی ملے گی	//
عاقلہ کون ہوں گے؟	۵۷
باب ماجاء في القصاص	۵۸
اپنے دفاع کا حق کس حد تک حاصل ہوگا؟	//
باب ماجاء في الحبس في التهمة	۵۹
باب ماجاء فيمن قتل دون ماله فهو شهيد	//
باب ماجاء في القسامة	۶۰
قسامت کا مسئلہ	۶۲
قسامت کب مشروع ہوتی ہے؟	//
قسامت کا طریقہ	//
امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قسامت کا طریقہ	۶۳
کیا قسامت کے لئے معین افراد کے خلاف دعویٰ ضروری ہے؟	۶۵
قسامت کے لئے دعویٰ ضروری نہیں ہے	//
قسمیں کون کھائے گا؟ فقہاء کا اختلاف	۶۶
حنفیہ کا استدلال	//
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جواب	۶۷
شافعیہ کا استدلال اور اس کا جواب	//
خیبر کے واقعہ کا جواب	۶۸
حنفیہ کا دوسرا استدلال	۶۹
شافعیہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب	//
قسامت کے نتیجہ میں دیت آئے گی یا قصاص؟ فقہاء کا اختلاف	//

عنوان	صفحہ

ابواب الحدود عن رسول الله ﷺ ۷۱

صفحہ	عنوان
۸۴	اس باب کی دوسری حدیث
۸۵	حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ
〃	**باب ماجاء فی الرجم علی الثیب**
۸۶	ایک مرتبہ اعتراف کافی ہونے پر شافعیہ کا استدلال
۸۷	اس باب کی دوسری حدیث
〃	زانیہ باندی کو بیچنے کا حکم کیوں دیا؟
۸۸	محصن کی دو سزائیں، سو کوڑے اور رجم
۸۹	محصن کی دو سزائیں، سو کوڑے اور جلاوطنی
〃	**باب منہ**
۹۰	**باب ماجاء فی رجم اھل الکتاب**
۹۱	**باب ماجاء فی النفی**
۹۲	**باب ماجاء ان الحدود کفارۃ لاھلھا**
〃	**باب ماجاء فی اقامۃ الحد علی الاماء**
۹۳	کیا آقا اپنے غلام پر خود حد جاری کر سکتا ہے؟
〃	عذر کی وجہ سے کوڑے کی سزا کو مؤخر کیا جاسکتا ہے؟
۹۴	**باب ماجاء فی حد السکران**
〃	شراب کی حد کتنے کوڑے ہیں، ۴۰ یا ۸۰؟
۹۵	مسلک حنفی کی وضاحت
۹۶	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل میں دونوں احتمال تھے؟
〃	حنفیہ کی تائید میں ایک اور حدیث
۹۷	**باب ماجاء من شرب الخمر فاجلدوہ الخ**
〃	**باب ماجاء فی کم یقطع السارق**
۹۸	نصاب سرقہ کیا ہے؟ فقہاء کا اختلاف
〃	حدیث باب کا جواب

صفحہ	عنوان

عنوان	صفحہ
من بلغ حدا فی غیر حد کا جواب	۱۲۴
تعزیراً قتل کرنے کا حکم	؍؍
تعزیر کا باب بہت وسیع ہے	؍؍

ابواب الصید

عنوان	صفحہ

ابواب الاضاحی

صفحہ	عنوان
۱۶۴	قربانی کا وقت
〃	باب فی کراهیة الاضحیة فوق ثلاثة ایام
۱۶۵	باب فی الرخصة فی اکلها بعد ثلاث
〃	یہ نہی انتظامی تھی، شرعی نہیں تھی
۱۶۶	باب فی الفرع والعتیرة
۱۶۷	"عتیرة" کا حکم
〃	باب ما جاء فی العقیقة
۱۶۸	عقیقہ کرنا سُنّت ہے
〃	دوسری حدیث
۱۶۹	باب الاذان فی اذن المولود
۱۷۰	باب (بلا ترجمة)
〃	باب (بلا ترجمة)
۱۷۱	باب (بلا ترجمة)
۱۷۲	ایک عبادت کا ثواب متعدد افراد کو کس طرح ملتا ہے؟
〃	باب (بلا ترجمة)
۱۷۳	باب (بلا ترجمة)
〃	باب (بلا ترجمة)
〃	بال اور ناخن نہ کاٹنے کا مسئلہ
〃	حدیثِ باب سے ائمہ ثلاثہ کا استدلال اور اس کا جواب
۱۷۴	حدیث عائشہؓ سے استدلال اور اس کا جواب

عنوان	صفحہ

ابواب النذور والایمان

صفحہ	عنوان

عنوان	صفحہ

عنوان	صفحہ

عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان

صفحہ	عنوان

عنوان	صفحہ
باب ماجاء من ارتبط فرسا فی سبیل الله	۲۸۰
باب ماجاء فی فضل الرمی فی سبیل الله	//
باب ماجاء فی فضل الحرس فی سبیل الله	۲۸۱
باب ماجاء فی ثواب الشهید	//
باب ماجاء فی فضل الشهداء عندالله	۲۸۳
باب ماجاء فی غزو البحر	۲۸۴
صحابہ کرام کا قبرص فتح کرنا	۲۸۵
مسلمانوں کا قسطنطنیہ پر پہلا حملہ	۲۸۶
قسطنطنیہ کی فتح	//
باب ماجاء من یقاتل ریاء اوللدنیا	//
باب فی الغدو والرواح فی سبیل الله	۲۸۷
اسلام میں رہبانیت نہیں	۲۸۹
باب ماجاء ای الناس خیر؟	//
باب ماجاء فیمن سال الشهادة	۲۹۰
باب ماجاء فی المجاهد والمکاتب والناکح وعون الله ایاهم	۲۹۱
باب ماجاء فی فضل من یکلم فی سبیل الله	۲۹۲
باب ای الاعمال افضل؟	//
باب (بلاترجمة)	۲۹۳
باب ماجاء ای الناس افضل؟	//
باب (بلاترجمه)	۲۹۴

صفحہ	عنوان
۳۰۸	باب ما جاء في فضل الخيل
〃	باب ما يستحب من الخيل
۳۰۹	باب ما يكره من الخيل
〃	باب ما جاء في الرهان
۳۱۰	باب ما جاء في كراهية ان ينزي الحمر على الخيل
۳۱۱	باب ما جاء في الاستفتاح بصعاليك المسلمين
〃	باب ما جاء في الاجراس على الخيل
۳۱۲	باب من يستعمل على الحرب
۳۱۳	باب ما جاء في الامام
〃	باب ما جاء في طاعة الامام
۳۱۴	امیر اور حاکم کی اطاعت واجب ہے
〃	قانون کی پابندی شرعاً بھی ضروری ہے
۳۱۵	آج قانون شکنی کو بہادری تصور کیا جاتا ہے
〃	کیا خلیفہ کے لئے قریشی ہونا ضروری نہیں؟
۳۱۶	خلیفہ کا قریشی ہونے اور نہ ہونے پر اختلاف
〃	”الائمۃ من قریش“ سے استدلال
۳۱۷	فاسق حاکم کے نافذ کردہ احکام واجب العمل ہیں
〃	عورت کی امارت منعقد ہو جاتی ہے
۳۱۸	”اولی الامر“ سے کونسے حاکم مراد ہیں؟
〃	حاکم کا ہر حکم واجب الاطاعت ہے بشرطیکہ وہ معصیت کا حکم نہ ہو
۳۱۹	حکومت پر دباؤ ڈالنے کے موجودہ طریقے
〃	موجودہ ہڑتالوں کا شرعی حکم
۳۲۰	موجودہ ہڑتالوں کالازمی نتیجہ

صفحہ	عنوان
۳۲۰	جلوس نکالنے کا شرعی حکم
۳۲۱	حکومت پر دباؤ ڈالنے کا صحیح طریقہ
//	آج کل ہمارا حال
۳۲۲	باب ماجاء لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق
//	باب ماجاء فی التحریش بین البهائم والوسم فی الوجه
//	باب ماجاء فی حدّ بلوغ الرجل ومتی یفرض له
۳۲۳	باب ماجاء فیمن یستشهد وعلیه دین
۳۲۴	باب ماجاء فی دفن الشهید
//	باب ماجاء فی المشورة
۳۲۵	باب ماجاء لا تفادی جیفة الاسیر
//	باب (بلا ترجمة)
۳۲۶	باب (بلا ترجمة)
//	باب ماجاء فی تلقی الغائب اذا قدم
۳۲۷	باب ماجاء فی الفیٔی
۳۲۹	**ابواب اللباس**
//	باب ماجاء فی الحریر والذهب للرجال
//	باب ماجاء فی لبس الحریر فی الحرب
۳۳۰	ریشم پہننے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف
//	لباس کے بارے میں شرعی اصول
۳۳۱	تشبہ اور مشابہت میں فرق

عنوان	صفحہ

عنوان	صفحہ
باب ماجاء في القميص	۳۵۸
باب مايقول اذا لبس ثوبا جديدا	۳۵۹
باب ماجاء في لبس الجبة	〃
زندگی گزارنے کا معیار کیا ہونا چاہئے؟	۳۶۰
تنگ اور کف والی آستین کا حکم	۳۶۱
کسی عمل کا سُنّت نہ ہونا اور کسی عمل کا خلاف سُنّت ہونا دونوں الگ ہیں	〃
قمیض کے کالر کا حکم	۳۶۲
باب ماجاء في شد الاسنان بالذهب	۳۶۳
باب ماجاء في النهي عن جلود السباع	〃
باب ماجاء في نعل النبي صلى الله عليه وسلم	۳۶۴
باب ماجاء في كراهية المشي في النعل الواحدة	〃
باب ماجاء في الرخصة في النعل الواحدة	۳۶۵
باب ماجاء باي رجل يبدا اذا انتعل	〃
باب ماجاء في ترقيع الثوب	〃
اغنیاء کی مجالست سے بچو	۳۶۶
آسودہ زندگی کے لئے بہترین اصول	۳۶۷
آج کل مالداروں سے تعلقات بڑھانے کی کوشش کی جاتی ہے	〃
ایک بزرگ کا نصیحت آموز واقعہ	۳۶۸
باب (بلا ترجمة)	۳۶۹
باب (بلا ترجمة)	〃
باب (بلا ترجمة)	۳۷۰
باب (بلا ترجمة)	〃

صفحہ	عنوان

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

ابواب البیوع

باب ماجاء فی ترک الشبہات

﴿عن النعمان بن بشیر رضی اللّٰہ عنہما قال: سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: الحلال بین والحرام بین، وبین ذلک امور مشتبہات لا یدری کثیر من الناس امن الحلال ام من الحرام، فمن ترکھا استبرا لدینہ و عرضہ فقد سلم، ومن واقع شیئا منھا یوشک ان یواقع الحرام۔ کما انہ من یرعی حول الحمی یوشک ان یواقعہ، الا وان لکل ملک حمی، الا وان حمی اللّٰہ محارمہ﴾ (۱)

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے شبہات کو ترک کرنے کے بیان میں یہ باب قائم فرمایا ہے۔ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حلال چیزیں بھی واضح ہیں اور حرام چیزیں بھی واضح ہیں۔ اور حلال و حرام کے درمیان کچھ چیزیں اور امور ایسے ہیں جو مشتبہ ہیں۔ جن کے بارے میں بہت سے لوگوں کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ حلال ہیں یا حرام ہیں، لہٰذا جو شخص اپنے دین کی برأت حاصل کرنے کے لئے اور اپنی آبرو کی برأت کے لئے ان چیزوں کو ترک کردے گا تو وہ سلامت رہے گا۔ اور جو شخص ان میں سے کسی چیز کا مرتکب ہوجائے گا تو قریب ہے کہ وہ حرام صریح کے اندر بھی مبتلا ہو جائے گا۔ جیسے وہ شخص جو کسی بادشاہ یا سردار کی مملوک چراگاہ کے اردگرد اپنے جانور چرائے گا تو قریب ہے کہ وہ چراگاہ کے اندر داخل ہوجائے گا۔ خبردار! ہر بادشاہ کی ایک "حمیٰ" ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی "حمیٰ" وہ چیزیں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے۔

لہٰذا ایک مسلمان کے لئے جس طرح اللہ تعالیٰ کی "حمیٰ" ۔ اندر داخل ہونا جائز نہیں، اسی طرح اس کے اردگرد بھی نہیں جانا چاہئے، تاکہ کہیں ایسا نہ ہو ۔ غلطی سے اس "حمیٰ" کے اندر

داخل ہوجائے اور حرام کا ارتکاب کرلے۔

"حمٰی" کسے کہتے ہیں؟

پہلے زمانے میں "حمٰی" اس چراگاہ کو کہا جاتا تھا جسے قبیلے کا سردار یا کسی ملک کا بادشاہ یا حاکم اپنے لئے مخصوص کرلیتا تھا۔ اور یہ اعلان کردیتا تھا کہ اس چراگاہ میں کسی اور کو اپنے جانور چرانے کی اجازت نہیں۔ اور "حمٰی" بنانے کا طریقہ یہ ہوتا تھا کہ جس علاقے میں وہ سردار یا بادشاہ اپنے لئے "حمٰی" بنانا چاہتا، وہاں کسی اونچے ٹیلے پر جاتا، اور اپنے ساتھ ایک "جہیر الصوت" (بلند آواز والا) کتا ساتھ لیجاتا۔ وہاں اس کتے کو بھونکنے پر آمادہ کرتا، پھر جس جگہ تک کتے کے بھونکنے کی آواز پہنچتی، اس جگہ تک اس سردار کی "حمٰی" بن جاتی تھی۔ پھر عام لوگوں کو اس میں داخل ہونے اور اس میں اپنے جانور چرانے کی اجازت نہیں ہوتی تھی۔

لیکن جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو آپ نے اس رسم کو ختم فرماتے ہوئے یہ اعلان فرمادیا:

﴿لا حمی الا للہ ولرسولہ﴾ (۲)

یعنی اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی شخص آئندہ اس طرح اپنے لئے "حمٰی" نہیں بنا سکتا۔ یعنی بیت المال کے لئے تو حمٰی بنائی جاسکتی ہے۔ غیر بیت المال کے لئے یا اپنی ذات کے لئے کوئی شخص "حمٰی" نہیں بنا سکتا۔

اس حدیث میں مثال دیکر آپ سمجھا رہے ہیں کہ جس طرح زمانہ جاہلیت میں سرداروں کی حمٰی ہوتی تھیں۔ اور عام آدمی کو اس حمٰی میں اپنے جانور چرانے کی اجازت نہیں ہوتی تھی۔ چنانچہ عام آدمی اس خوف سے اپنے جانور اس "حمٰی" کے اردگرد بھی نہیں چراتے تھے کہ اگر کوئی جانور بھٹک کر اس "حمٰی" کے اندر چلا جائے گا تو وہ سردار یا بادشاہ کی سزا کا مستوجب ہوجائے گا۔ اسی طرح مشتبہ امور کا ارتکاب کرنا بھی ایسا ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی "حمٰی" کے اردگرد رہنا۔ جس میں اس بات کا خطرہ ہے کہ کہیں "محرمات" کا ارتکاب کرکے اللہ تعالیٰ کی سزا کا مستحق نہ ہوجائے۔ امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو ثلث دین قرار دیا ہے۔

مشتبہات سے بچنے کے حکم میں تفصیل

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "مشتبہات" سے بچنے کا جو حکم دیا ہے،

بعض حالات میں یہ حکم وجوبی ہے، اور بعض حالات میں یہ حکم استحبابی ہے۔ اگر ایک عالم یا مجتہد کسی چیز کی حلت اور حرمت کی تحقیق کررہا ہے کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے؟ اور اس تحقیق کرنے کے نتیجے میں اس کے سامنے دونوں قسم کے دلائل آئے، بعض دلائل اس کی حلت پر دلالت کررہے ہیں اور بعض دلائل اس کی حرمت پر دلالت کررہے ہیں۔ اور موازنہ کرنے کے نتیجے میں دونوں طرف کے دلائل وزن کے اعتبار سے برابر معلوم ہورہے ہیں، اور کسی ایک جانب ترجیح قائم نہیں ہورہی ہے، ایسی صورت میں وہ چیز "مشتبہ" ہوگئی۔ لہٰذا ایسی صورت میں اس عالم اور مجتہد کو چاہئے کہ جانب حرمت کو ترجیح دیتے ہوئے اس کی حرمت کا فیصلہ کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں "مشتبہ" سے بچنے کا حکم "وجوبی" ہے۔

یا اگر ایک عام آدمی نے کسی مسئلے پر دو عالموں سے فتویٰ حاصل کیا، ایک عالم نے جواز کا فتویٰ دیا اور دوسرے عالم نے عدم جواز کا فتویٰ دیا، اب اگر اس عام آدمی کو ان دونوں عالموں میں سے کسی ایک کے علم اور تقویٰ پر زیادہ اعتماد ہے تو اس صورت میں اس عامی کو اس عالم کے فتویٰ پر عمل کرنا واجب ہے جس پر زیادہ اعتماد ہے۔ لیکن اگر اس کی نظر میں دنوں عالم اپنے علم اور تقویٰ کے اندر برابر ہیں تو اس صورت میں اس عامی پر واجب ہے کہ وہ اس عالم کے فتویٰ پر عمل کرے جو عدم جواز کا فتویٰ دے رہا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ مسئلہ "مشتبہات" میں سے ہوگیا، اور ایسا مشتبہ ہے جس سے بچنے کا حکم "وجوبی" ہے۔

بعض حالات میں "مشتبہات" سے بچنے کا حکم "استحبابی" ہے مثلاً اگر کسی مسئلے میں حلت اور حرمت کے دلائل متعارض ہوجائیں، اور جانب حلت کے دلائل حرمت کے دلائل کے مقابلے میں زیادہ قوی اور راجح ہوں تو اس صورت میں ایک عالم اور مفتی حلت کے دلائل راجح ہونے کی وجہ سے اس کے حلال ہونے کا فتوی دیدیگا۔ لیکن چونکہ جانب حرمت پر بھی کچھ دلائل موجود تھے، جس کی وجہ سے وہ مسئلہ "مشتبہ" ہوگیا، لیکن ایسا "مشتبہ" ہے جس سے بچنے کا حکم "استحبابی" ہے۔ لہٰذا تقویٰ کا تقاضہ یہ ہے کہ آدمی اس سے پرہیز کرے اور جانب حرمت پر عمل کرے۔

انگریزی روشنائی کا حکم

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس اللہ سرہ فتویٰ کے اندر تو اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ عام لوگوں کو جتنی زیادہ سے زیادہ سہولت دی جاسکتی ہو، وہ ان کو دے دی جائے، لیکن خود اپنے عمل میں سختی کا پہلو اختیار فرماتے تھے۔ چنانچہ اس زمانے میں جب انگریزی

روشنائی کا رواج شروع ہوا، جس کو ہم لوگ آج کل سیاہی والے قلم میں استعمال کرتے ہیں۔ تو اس روشنائی کے استعمال کے جواز اور عدم جواز کا مسئلہ کھڑا ہو گیا۔ اس لئے کہ اس روشنائی میں اسپرٹ ہوتی ہے اور اسپرٹ میں "الکحل" شامل ہوتی ہے جو شراب ہی کی ایک قسم ہے۔ اور شراب نجس ہے تو اسپرٹ بھی نجس ہوگی۔ اور اس اسپرٹ سے بننے والی روشنائی بھی نجس ہونی چاہئے۔ لہٰذا اس روشنائی کا استعمال ناجائز ہونا چاہئے۔

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے کی تحقیق کے بعد ایک مفصل فتویٰ تحریر فرمایا، جس میں آپ نے لکھا کہ جو "الکحل" اسپرٹ میں شامل ہوتی ہے، وہ اشربہ اربعہ میں سے کسی سے بنی ہوئی نہیں ہوتی، نہ وہ کھجور کی ہوتی ہے اور نہ انگور کی ہوتی ہے۔ اس لئے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق یہ روشنائی ناپاک نہیں۔ لہٰذا اس کا استعمال بھی جائز ہے۔ اور اگر کسی کپڑے پر لگ جائے تو اس سے کپڑا ناپاک نہیں ہوگا۔ لیکن حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ جنہوں نے تقریباً ایک ہزار تصانیف چھوڑیں، زندگی بھر اس روشنائی کو استعمال نہیں فرمایا، بلکہ سیاہی والا قلم بھی استعمال نہیں کیا، ہمیشہ لکڑی کا قلم اور دیسی روشنائی استعمال فرمائی، اور اسی سے تمام تصانیف تحریر فرمائیں۔ اسی کی طرف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں اشارہ فرمایا۔

﴿دع ما یریبک الی ما لا یریبک﴾ (۳)

یعنی شک والی چیزوں کو چھوڑ کر ان چیزوں کو اختیار کرو جس میں شک نہ ہو۔

باب ماجاء فی اکل الربوا

﴿عن ابن مسعود رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ قال: لعن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اکل الربوا وموکلہ وشاھدیہ وکاتبہ﴾ (۴)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے، کھلانے والے، سودی معاملے میں گواہ بننے والے اور سود کا معاملہ لکھنے والے پر لعنت فرمائی ہے۔ اس حدیث سے پتہ چلا کہ جس طرح سود کا معاملہ کرنا ناجائز اور حرام ہے۔ اسی طرح سود کے معاملے میں دلالی کرنا یا سود کا حساب کتاب لکھنا بھی ناجائز ہے۔ اسی حدیث کی بنیاد پر یہ فتویٰ دیا جاتا ہے کہ آج کل بینکوں کی ملازمت جائز نہیں، کیونکہ اس کی وجہ سے آدمی کسی نہ کسی درجے میں سود کے معاملات میں ملوث ہو جاتا ہے۔

وکاتبہ

اس کی تفصیل میں حافظ ابن حجرؒ نے یہ لکھا ہے کہ کاتب سود سے مراد وہ شخص ہے جو کہ عقد سود کے وقت سود وغیرہ کا حساب لکھ کر عاقدین کی اس عقد میں معاونت کرتا ہے، وہ اس وعید میں داخل ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص عقد سود کے انعقاد کے وقت یہ حساب و کتاب نہیں لکھتا بلکہ عقد کے بعد جب وہ پچھلے عرصہ کے تمام حسابات اور کارگزاری اور رپورٹیں وغیرہ لکھتا ہے گو اس کے ذیل میں سود کے حسابات بھی اسے لکھنے پڑتے ہیں، غرض یہ کہ اس حساب و کتاب سے عقد سود میں معاونت نہیں ملتی، تو وہ شخص اس وعید میں داخل نہیں ہوگا۔ اگر اس تفصیل کو پیش نظر رکھا جائے تو اس سے ان حضرات کی الجھن دور ہوسکتی ہے جن کا کام اکاؤنٹس اور آڈٹ وغیرہ کا ہے، ان لوگوں کو مختلف فرموں، اداروں اور کمپنیوں کے پورے سال کے حسابات لکھنے پڑتے ہیں اور اس کی چیکنگ کرنی ہوتی ہے، اس میں انہیں سود وغیرہ جس کا کمپنی نے عقد کیا ہوتا ہے، اسے بھی لکھنا پڑتا ہے، لیکن ان کا یہ لکھنا محض ایک سالانہ رپورٹ اور کارگزاری کی حیثیت رکھتا ہے، اس سے کمپنی کی سودی لین دین میں کوئی معاونت نہیں ہوتی۔ لہذا یہ حضرات اس وعید میں داخل نہیں ہوں گے۔(واللہ اعلم بالصواب)

بینک کی ملازمت کیوں ناجائز ہے؟

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بینک کی ملازمت کیوں حرام ہے؟ اس لئے کہ آج کل تو ہر جگہ سے پیسہ بینک ہی کے واسطے سے آتا ہے۔ کوئی بھی چیز سود سے پاک نہیں۔ لہذا پھر تو ہر چیز حرام ہونی چاہئے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے ہر چیز کی حد مقرر کردی ہے کہ اس حد تک جائز ہے اور اس حد کے آگے ناجائز ہے۔ لہذا بینک کی ملازمت ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بینک کے اندر سودی لین دین ہوتا ہے۔ اور جو شخص بھی بینک میں ملازم ہے وہ کسی نہ کسی درجے میں سودی لین دین میں تعاون کررہا ہے۔ اور کسی بھی گناہ کے کام میں تعاون کرنا قرآن کریم کے ارشاد کے مطابق حرام ہے؟ فرمایا:

﴿ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان﴾ (المائدہ: ۲)

اس وجہ سے بینک کی ملازمت حرام ہے۔ جہاں تک اس اشکال کا تعلق ہے کہ ہر پیسہ بینک ہی کے واسطے سے ہم تک پہنچتا ہے، لہٰذا ہر پیسہ حرام ہونا چاہئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بینک سے پیسے جائز اور حلال طریقے سے آرہے ہیں تو ان پیسوں کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور اگر ناجائز اور حرام طریقے سے آرہے ہیں تو ان کا استعمال بھی حرام ہوگا۔

ربوا القرآن اور ربوا الحدیث

لفظ "الربوا" لغت میں زیادتی کے معنی میں آتا ہے۔ اور شریعت کی اصطلاح میں اس کا اطلاق پانچ قسم کے معانی کے لئے ہوا ہے، لیکن زیادہ تر اس کا استعمال دو معنوں کے لئے ہوتا ہے۔ ایک "ربوا النسیئہ" کے لئے اور دوسرے "ربوا الفضل" کے لئے۔ "ربوا النسیئہ" کی تعریف یہ ہے کہ:

﴿هو القرض المشروط فيه الاجل و زيادة مال على المستقرض﴾

اس کو "ربوا القرآن" بھی کہتے ہیں۔ اور "ربوا الفضل" کی تعریف یہ ہے کہ دو ہم جنس چیزوں میں آپس کے تبادلے کے وقت کمی زیادتی کرنا۔ اس کو "ربوا الحدیث" بھی کہتے ہیں۔ اس لئے کہ پہلی قسم کے ربا کو قرآن کریم نے اور دوسری قسم کے ربا کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے۔

سود مفرد اور سود مرکب دونوں حرام ہیں

بعض لوگ یہ اشکال کرتے ہیں کہ قرآن کریم نے صرف سود مرکب کو حرام قرار دیا ہے۔ سود مفرد کو حرام نہیں کہا۔ اور قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

﴿يا يها الذين امنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضعفة﴾ (آلِ عمران: ۱۳۰)

اس آیت میں ربا کے ساتھ "اضعافا مضعفة" کی قید لگی ہوئی ہے۔ اور نہی قید پر داخل ہوئی ہے۔ لہٰذا صرف وہ ربا ممنوع ہوگا جس میں سود کی رقم رأس المال سے کم از کم دوگنی ہو جائے۔ لیکن یہ استدلال درست نہیں۔ کیونکہ "اضعافا مضعفة" کی قید باجماع امت احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے، اور یہ قید بالکل ایسی ہے جیسے قرآن کریم کی ایک دوسری آیت میں فرمایا:

﴿لا تشتروا بايتي ثمنا قليلا﴾ (البقرة: ۴۱)

اس آیت میں اگرچہ "ثمن قلیل" کی قید لگی ہوئی ہے۔ لیکن کوئی بھی عقل مند انسان اس آیت کا یہ مطلب نہیں لیتا کہ آیات قرآنی کو "ثمن قلیل" کے ساتھ فروخت کرنا تو جائز نہیں، لیکن "ثمن کثیر" کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اس قید کے اتفاقی ہونے کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

① قرآن کریم کی آیت ہے:

﴿یا یھا الذین امنوا اتقوا اللّٰہ وذروا مابقی من الربوا ان کنتم مومنین﴾ (البقرۃ: ۲۷۸)

اس آیت میں لفظ "ما" عام ہے۔ جو ربا کی ہر قلیل اور کثیر مقدار کو شامل ہے۔

② خطبۂ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان فرمایا کہ:

﴿الربوا موضوع کلہ، واول ربوا اضعہ ربوا العباس بن عبد المطلب فانہ موضوع کلہ﴾ (۵)

اس حدیث میں لفظ "کلہ" ہر مقدار ربا کی حرمت پر صریح ہے۔

③ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿کل قرض جر نفعا فھو ربوا﴾ (٦)

اس حدیث میں لفظ "نفعا" اس بات پر دال ہے کہ نفع کی ہر مقدار حرام ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیت میں "اضعافا مضعفۃ" کی قید احترازی نہیں، بلکہ اتفاقی ہے۔

اعلان جنگ

حرمت ربا کی آیات قطعی الدلالت ہیں، اور ربا کا معاملہ کرنے والوں کے بارے میں جو شدید وعید قرآن کریم میں آئی ہے، ایسی شدید وعید شاید کسی دوسرے گناہ پر نہیں آئی، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿یا یھا الذین امنوا اتقو اللّٰہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین ○ فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللّٰہ ورسولہ﴾ (البقرۃ: ۲۷۸-۲۷۹)

اس آیت میں صاف اعلان فرمادیا کہ اگر تم سودی لین دین نہیں چھوڑو گے تو پھر اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اعلان جنگ سن لو۔

کیا موجودہ بینکوں کا سود حرام نہیں؟

آج پوری دنیا سود کے گرداب میں پھنسی ہوئی ہے۔ اور سرمایہ دارانہ نظام کی تو بنیاد ہی سود پر قائم ہے، سارے بینک سود کی بنیاد پر چل رہے ہیں۔ ساری تجارتیں سود کی بنیاد پر ہو رہی ہیں، بڑے بڑے سرمایہ دار اور بڑی بڑی کمپنیاں سودی بنیادوں پر بینک سے قرضہ لیتی ہیں اور اس سے اپنا کاروبار چلاتی ہیں۔

چنانچہ عالم اسلام میں بعض عناصر ایسے پیدا ہوئے جنہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ موجودہ بینکوں کا سود وہ سود نہیں ہے جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا ہے۔ اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اس زمانے میں لوگ اپنی ذاتی ضروریات کے لئے قرض لیا کرتے تھے۔ مثلاً ایک آدمی کے پاس کھانے کے پیسے نہ ہوتے تو وہ بھوک کی حالت میں کسی صاحب استطاعت کے پاس جاتا اور اس کو جاکر کہتا کہ میں بھوکا ہوں، مجھے کچھ پیسے قرض دیدو تاکہ بیوی بچوں کو کھانا کھلا سکوں۔ جواب میں صاحب استطاعت کہتا کہ میں سود پر قرض دوں گا، لہٰذا تم یہ وعدہ کرو کہ اس قرض کے ساتھ اتنا سود ادا کرو گے۔ ظاہر ہے کہ یہ ظلم کی بات تھی کہ ایک آدمی بھوکا ہے اور اس بھوک کو مٹانے کے لئے آپ سے قرض مانگ رہا ہے تو آپ اس سے سود کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ حالانکہ آپ کا اصل فرض تو یہ تھا کہ آپ اپنی طرف سے اس کی بھوک مٹانے کا انتظام کرتے، نہ یہ کہ اس کو قرض دے کر الٹا اس سے سود کا مطالبہ کریں۔ ایسے سود کے بارے میں قرآن کریم نے فرمایا کہ اگر تم اس کو نہیں چھوڑو گے تو تمہارے خلاف اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔

یا مثلاً ایک شخص کے گھر میں میت ہوگئی۔ اور اس کے پاس کفن دفن کے لئے پیسے نہیں ہیں۔ وہ دوسرے شخص کے پاس جاتا ہے اور اس سے قرض مانگتا ہے تاکہ میت کے کفن دفن کا انتظام کرسکے۔ اس موقع پر قرض دینے والا یہ مطالبہ کرے کہ میں اس وقت تک تمہیں قرض نہیں دوں گا جب تک تم اتنا سود ادا نہیں کرو گے۔ ظاہر ہے کہ ایسے موقع پر سود کا مطالبہ کرنا انسانیت اور مروت کے خلاف بات تھی، اس لئے اس قسم کے سود کو قرآن کریم نے حرام قرار دے دیا۔

تجارتی قرضوں پر سود

لیکن جہاں تک موجودہ دور کے بینکوں کے سود کا تعلق ہے، اس میں قرض لینے والے غریب

غرباء نہیں ہوتے جن کے پاس کھانے کے لئے کچھ نہیں ہوتا، اور جن کے پاس میت کے کفن دفن کے انتظام کے لئے پیسے نہیں ہوتے۔ ایسے غریب غرباء کو تو بینک قرض دیتا ہی نہیں۔ اگر ہم اور آپ میں سے کوئی بینک سے قرض لینے جائیں گے تو بینک والے ہمیں مار کر باہر نکال دیں گے۔ بلکہ بینک سے قرض لینے والے بڑے بڑے سرمایہ دار اور دولت مند ہوتے ہیں، جو بھوک مٹانے اور کفن دفن کے لئے قرض نہیں لیتے، بلکہ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ بینک سے قرض لے کر اس رقم کو اپنی تجارت میں لگا کر اس کو اور زیادہ ترقی دیں گے اور زیادہ نفع کمائیں گے، مثلاً ایک لاکھ روپیہ بینک سے قرض لے کر اس سے دو لاکھ بنائیں گے۔

دوسری طرف وہ روپیہ جو سرمایہ دار بینک سے بطور قرض لیتا ہے وہ عوام کا روپیہ ہوتا ہے، جنہوں نے اپنی کمائی سے بچا بچا کر یہ روپیہ بینک میں بطور امانت کے رکھوایا ہے۔ لہٰذا جو سرمایہ دار بینک سے قرض لے رہا ہے اگر اس سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ اس قرض کے ذریعہ تجارت کرکے جو نفع کماؤ گے، اس نفع میں سے اتنا فیصد تم بینک کو بطور سود ادا کرو تو اس میں کونسا ظلم ہو جائے گا؟ اور اس زمانے میں جو سود رائج تھا اس میں قرض لینے والے پر ظلم ہوتا تھا۔ اس لئے قرآن کریم نے اس سود کو حرام قرار دیدیا۔ لہٰذا موجودہ دور کے بینکوں کا سود حرام نہیں۔

دوسرے لفظوں میں اس بات کو اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایک قرض وہ ہے جس کو انسان اپنی ذاتی ضروریات کی تکمیل کے لئے لیتا ہے۔ ایسے قرض کو "صرفی قرض" کہتے ہیں۔ دوسرا قرض وہ ہے جس کو انسان تجارت کرنے اور نفع کمانے کے لئے لیتا ہے، ایسے قرض کو "تجارتی قرض" یا "پیداواری" قرض کہتے ہیں۔ سود کے جواز کے قائلین کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے "صرفی قرض" پر لئے جانے والے سود کو حرام کہا ہے۔ "تجارتی قرض" پر لیا جانے والا سود اس حرمت میں داخل نہیں۔

سود کے جواز پر استدلال

سود کے جواز کے قائلین قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ:

﴿احل اللہ البیع وحرم الربوا﴾ (البقرۃ: ۲۷۵)

اس آیت میں لفظ "الربوا" معرف باللام ہے۔ اور الف لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کے لئے ہو، لہٰذا لفظ "ربا" سے وہ مخصوص "ربا" مراد ہوگا جو زمانہ جاہلیت میں اور حضور اقدس صلی

اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی دور میں رائج تھا۔ اور اس زمانے میں صرف "صرفی قرض" اور اس پر سود لینے کا رواج تھا، "تجارتی قرض" اور اس پر سود لینے کا اس وقت رواج نہیں تھا۔ اور جو چیز اس زمانے میں رائج ہی نہیں تھی، قرآن کریم اس کو کیسے حرام قرار دے سکتا ہے؟ لہٰذا حرمت سود کا اطلاق صرف "صرفی قرض" پر لئے جانے والے سود پر ہوگا۔ "تجارتی قرض" پر لئے جانے والے سود پر نہیں ہوگا۔

سود کے جواز کے قائلین

یہ وہ استدلال ہے جو اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگوں کی طرف سے کیا گیا۔ اور جس کی بنیاد پر یہ کہا گیا کہ بینکوں کا سود جائز ہے۔ یہاں تک کہ مصر کے موجودہ مفتی اعظم نے بھی بینکوں کے سود کے حلال ہونے کا فتویٰ دے دیا ہے۔ اور اس فتویٰ کی وجہ سے پورے عالم عرب میں ایک غلغلہ برپا ہے اور اس کا چرچا ہے۔ ان کے علاوہ عالم اسلام کے ہر خطے میں کوئی نہ کوئی اس موقف کا حامل کھڑا ہوتا رہا ہے۔ چنانچہ ہندوستان میں سرسید احمد خان، عرب میں مفتی عبدہ رشید رضا بھی اس موقف کے حامل گزرے ہیں۔ پاکستان میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب کا موقف بھی یہی تھا۔ اور جسٹس قدیر الدین نے اس کے جواز پر ایک رسالہ لکھا تھا۔ اگر آدمی غور سے نہ دیکھے تو بظاہر جواز کے قائلین کا استدلال دل کو اپیل کرتا ہے کہ اگر ایک سرمایہ دار بینک سے قرض لے کر نفع کما رہا ہے تو اس سے سود کا مطالبہ کرنے میں کون سے ظلم اور جرم کی بات ہے؟ چنانچہ نو تعلیم یافتہ طبقہ اس استدلال سے مرعوب ہو کر ان کا حامی ہو جاتا ہے۔

حکم حقیقت پر لگتا ہے، صورت پر نہیں

حقیقت یہ ہے کہ جواز کے قائلین کا استدلال زبردست مغالطے پر مبنی ہے، ان کے استدلال کا صغریٰ اور کبریٰ دونوں غلط ہیں۔ ان کے استدلال کا صغریٰ یہ ہے کہ عہد رسالت میں تجارتی سود رائج نہیں تھا۔ اور کبریٰ یہ ہے کہ جو چیز عہد رسالت میں رائج نہ ہو، اس پر حرمت کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ یہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں غلط ہیں، لہٰذا ان کا استدلال درست نہیں۔

پہلے کبریٰ کو سمجھ لیں کہ یہ کبریٰ غلط ہے۔ دیکھئے اصول یہ ہے کہ قرآن یا حدیث جب کسی چیز پر حلت یا حرمت کا حکم لگاتے ہیں تو وہ حکم اس چیز کی کسی خاص شکل یا صورت پر نہیں لگاتے، بلکہ

اس چیز کی حقیقت پر لگاتے ہیں۔ لہٰذا جہاں وہ حقیقت پائی جائیگی، وہاں وہ حکم آجائے گا۔
مثلاً شراب کو لے لیں، جس زمانے میں شراب حرام ہوئی، اس زمانے میں اس زمانے کے لوگ اپنے گھروں میں انگور کا شیرہ اپنے ہاتھوں سے نکال کر اس کو سڑا کر شراب بناتے تھے۔ لہٰذا اب موجودہ دور میں کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ چونکہ اس زمانے میں لوگ اپنے ہاتھوں سے اپنے گھروں میں شراب بناتے تھے۔ اور اس میں حفظان صحت کے اصولوں کا لحاظ نہیں رکھا جاتا تھا، اس لئے شراب حرام قرار دیدی گئی تھی۔ اب چونکہ موجودہ دور میں شاندار مشینوں کے ذریعہ حفظان صحت کے تمام اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے بڑی صفائی ستھرائی کے ساتھ شراب بنائی جاتی ہے، اس لئے شراب کی حرمت کا اطلاق موجودہ دور کی شراب پر نہیں ہوگا۔ ظاہر ہے کہ یہ استدلال بالکل احمقانہ ہے۔ اس لئے کہ شریعت نے شراب کی کسی خاص شکل اور صورت کو حرام قرار نہیں دیا، بلکہ اس کی حقیقت کو حرام قرار دیا ہے۔ لہٰذا جس چیز میں شراب کی وہ حقیقت پائی جائے گی اس پر حرمت کا اطلاق ہوجائے گا۔ چاہے اس کی وہ مخصوص صورت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا آج اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں وہسکی، بیئر، اور برانڈی موجود نہیں تھی، اس لئے یہ حرام نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بات درست نہیں، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اگرچہ اس نام سے اور اس شکل میں موجود نہیں تھی۔ مگر اس کی حقیقت یعنی "ایسا مشروب جو نشہ آور ہو" موجود تھی۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حقیقت کو حرام قرار دیا تھا، اب یہ حقیقت ہمیشہ کے لئے حرام ہوگئی۔ چاہے کسی زمانے میں بھی ہو، اور کسی بھی نام سے پائی جائے۔

ایک لطیفہ / گانا بجانا حرام نہ ہوتا

ہندوستان کا ایک گویا (گانے والا) ایک مرتبہ حج کرنے گیا، حج سے فارغ ہونے کے بعد مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ جارہا تھا تو اس زمانے میں راستے میں قیام کے لئے منزلیں ہوتی تھیں۔ اس نے بھی رات گزارنے کے لئے ایک منزل پر قیام کیا، تھوڑی دیر کے بعد اسی منزل پر ایک عرب گویا آگیا، اور عرب گویے نے وہاں بیٹھ کر عربی میں گانا بجانا شروع کردیا۔ اس عرب گویے کی آواز بہت خراب اور بھدی تھی۔ ہندوستانی گویے کو اس کی آواز سے بہت کراہیت اور وحشت ہوئی۔ جب اس نے گانا بجانا بند کیا تو ہندوستانی گویے نے کہا کہ آج یہ بات میری سمجھ میں آئی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے گانا بجانا کیوں حرام قرار دیا تھا۔ اس لئے کہ آپ نے اس جیسے بدوؤں کا گانا سنا

تھا۔ اگر آپ میرا گانا سن لیتے تو کبھی حرام قرار نہ دیتے۔

پھر تو خنزیر حلال ہونا چاہئے!

آج کل یہ مزاج بن گیا ہے کہ ہر چیز کے بارے میں لوگ یہ کہتے ہیں کہ صاحب! چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ چیز یا یہ عمل اس طرح ہوتا تھا، اس لئے آپ نے اس کو حرام قرار دیا تھا۔ لیکن آج کل چونکہ یہ عمل اس طرح نہیں ہو رہا ہے، اس لئے یہ حرام نہیں۔ حتیٰ کہ کہنے والوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ شریعت نے خنزیر کو اس لئے حرام قرار دیا تھا کہ اس زمانے میں خنزیر گندے رہتے تھے۔ غلاظت کھاتے تھے، گندے ماحول میں ان کی پرورش ہوتی تھی۔ لیکن آج کل تو بہت صاف ستھرے ماحول میں ان کی پرورش ہوتی ہے۔ اور ان کی پرورش کے لئے اعلیٰ درجے کے فارم قائم کردیے گئے ہیں۔ لہٰذا اب ان کے حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لئے حلال ہونے چاہئیں۔

بالکل اسی طرح سود کے بارے میں یہی کہا جاتا ہے کہ اگر یہ "تجارتی سود" حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہوتا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس کو حرام قرار نہ دیتے۔ اس کا جواب پہلے دیا جاچکا ہے کہ شریعت جس چیز کو حرام قرار دیتی ہے اس کی حقیقت کو حرام قرار دیتی ہے، اس کی خاص شکل اور صورت کو حرام قرار نہیں دیتی، اسی طرح سود کی بھی حقیقت کو حرام قرار دیا ہے۔ لہٰذا جہاں کہیں وہ حقیقت پائی جائے گی وہاں حرمت آجائے گی، چاہے اس "سود" کی مخصوص شکل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود ہو، یا نہ ہو۔

"سود" کی حقیقت

اب دیکھنا یہ ہے کہ "سود" کی حقیقت کیا ہے جس کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے۔ اور یہ حقیقت موجودہ دور کے "تجارتی سود" میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ سود کی حقیقت یہ ہے کہ "کسی شخص کو دیے ہوئے قرض پر طے کر کے کسی بھی قسم کی زیادتی کا مطالبہ کرنا" مثلاً میں نے ایک شخص کو سو روپے بطور قرض دیے۔ اور اس کے ساتھ یہ طے کرلیا کہ ایک ماہ بعد تم سے ایک سو پانچ روپے واپس لوں گا تو یہ سود ہے، البتہ اگر طے نہیں کیا بلکہ میں نے اس کو ویسے ہی سو روپے قرض دیدیے لیکن قرض لینے والے نے قرض واپس کرتے وقت اپنی خوشی سے ایک سو پانچ روپے واپس

کئے تو یہ سود اور حرام نہیں۔

قرض کی واپسی کی عمدہ شکل

خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ جب آپ کسی کے مقروض ہوتے، اور قرض خواہ قرض کا مطالبہ کرتا تو آپ اس کا قرض کچھ زیادتی کے ساتھ واپس کرتے تاکہ اس کی دل جوئی ہوجائے، لیکن چونکہ یہ زیادتی پہلے سے طے شدہ نہیں ہوتی تھی، اس لئے وہ سود نہیں ہوتی تھی، حدیث کی اصطلاح میں اس کو "حسن القضاء" کہا جاتا ہے، یعنی اچھے طریقے سے قرض کی ادائیگی کرنا۔ بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں تک فرمایا کہ:

﴿ان خیارکم احسنکم قضاء﴾ (۷)

یعنی تم میں سے بہترین لوگ وہ ہیں جو قرض کی ادائیگی میں اچھا معاملہ کرنے والے ہوں۔

اس سے معلوم ہوا کہ طے کرکے زیادہ ادا کرنا تو سود ہے اور طے کئے بغیر زیادہ ادا کرنا سود نہیں۔ بلکہ "حسن قضاء" ہے۔ بہرحال، چونکہ "سود" کی مندرجہ بالا حقیقت موجودہ بینکوں کے "تجارتی سود" میں پائی جاتی ہے، اس لئے تجارتی سود بھی حرام ہوگا۔ مندرجہ بالا تفصیل سے تجارتی سود کے جواز کے قائلین کی دلیل کا کبریٰ غلط ثابت ہوگیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تجارتی پھیلاؤ

ان کی دلیل کا صغریٰ یہ تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تجارتی سود موجود نہیں تھا۔ یہ صغریٰ بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ عرب کا وہ معاشرہ جس میں حضو ...ر صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ اس میں بھی آج کے دور کی جدید تجارت کی تقریباً ...ں بنیادیں موجود تھیں۔ مثلاً آجکل مشترکہ کمپنیاں قائم ہوتی ہیں۔ جن کو "جوائنٹ اسٹاک ...پنیاں" کہا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں خیال یہ ہے کہ یہ چودھویں صدی کی پیداوار ... اس سے پہلے اس کا وجود نہیں تھا، لیکن جب ہم عرب کی تاریخ اٹھاکر دیکھتے ہیں تو ...ر آتا ہے کہ عرب کا ہر قبیلہ ایک مستقل "جوائنٹ اسٹاک کمپنی" ہوتا تھا۔ اس لئے کہ ...بیلے میں تجارت کا طریقہ یہ تھا کہ قبیلے کے تمام افراد اپنا ایک ایک درھم اور ایک ایک دینا... ...ر ایک جگہ جمع کردیتے۔ پھر اس رقم کو قافلے والے شام لے جاکر اس سے مال تجارت لاکر ...روخت کرتے، چنانچہ آپ نے "تجارتی قافلوں" کا نام سنا ہوگا، وہ

یہی کام کیا کرتے تھے، چنانچہ قرآن کریم میں یہ جو آیت ہے:

﴿لا یلف قریش الفهم رحلة الشتاء والصیف﴾ (القریش: ۱)

اس آیت میں گرمیوں اور سردیوں کے جن سفروں کا ذکر ہے، اس سے مراد یہی تجارتی قافلے ہیں جو سردیوں میں یمن کی طرف اور گرمیوں میں شام کی طرف سفر کیا کرتے تھے، اور ان کا کام یہ ہوتا تھا کہ یہاں مکہ مکرمہ سے سامان لے جاکر وہاں فروخت کردیتے اور وہاں سے سامان تجارت لاکر مکہ مکرمہ میں فروخت کردیتے، ان قافلوں میں بعض اوقات ایک ایک آدمی اپنے قبیلے سے دس دس لاکھ دینار قرض لیتا تھا۔ ظاہر ہے وہ یہ قرض کھانے پینے کی ضرورت کے لئے یا کفن دفن کے انتظام کے لئے نہیں لیتا تھا۔ بلکہ وہ تجارتی مقصد ہی کے لئے لیتا تھا۔

حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ کا تجارتی قافلہ

حضرت ابو سفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ جس تجارتی قافلے کے ساتھ شام سے مکہ مکرمہ آرہے تھے، جس پر مسلمانوں نے حملہ کرنے کا ارادہ کیا تھا، جس کے نتیجے میں مسلمانوں اور کفار کے درمیان جنگ بدر پیش آئی۔ اس قافلے کے بارے میں محدثین اور اصحاب السیر نے لکھا ہے کہ:

﴿لم یبق قرشی ولا قرشیة عنده درهم الا وبعث به فی البعیر﴾

یعنی جس قریش مرد یا عورت کے پاس ایک درھم بھی تھا وہ اس نے اس تجارتی قافلے میں بھیج دیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ قبیلے اس طرح مشترک سرمائے سے تجارت کرتے تھے۔

روایات میں آتا ہے کہ بنو مغیرہ اور بنو ثقیف کے درمیان آپس میں قبائلی سطح پر سود کا لین دین ہوتا تھا، ایک قبیلہ دوسرے قبیلے سے سود پر قرض لیتا اور دوسرا قرض دیتا تھا۔ ایک قبیلہ سود کا مطالبہ کرتا اور دوسرا قبیلہ اس سود کو ادا کرتا تھا۔ اور یہ سب تجارتی قرض ہوتے تھے۔

سب سے پہلے چھوڑا جانے والا سود

حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سود کی حرمت کا اعلان فرمایا تو اس وقت آپ نے یہ ارشاد فرمایا:

﴿وربوا الجاهلیة موضوع، واول ربوا اضعه ربوا العباس

بن عبد المطلب، فانه موضوع کلہ﴾ (۸)

یعنی آج کے دن جاہلیت کا سود چھوڑ دیا گیا، اور سب سے پہلا سود جو میں چھوڑتا ہوں وہ حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا سود ہے۔ وہ سب کا سب ختم کردیا گیا۔ چونکہ حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ لوگوں کو سود پر قرض دیا کرتے تھے، اس لئے آپ نے فرمایا کہ میں آج کے دن ان کا وہ سود جو دوسرے لوگوں کے ذمے ہے، وہ ختم کرتا ہوں۔ روایات میں آتا ہے کہ وہ سود دس ہزار مثقال سونا تھا، اور ایک مثقال تقریباً ۴ ماشے کا ہوتا ہے۔ اور یہ دس ہزار مثقال سونا کوئی سرمایہ اور راس المال نہیں تھا، بلکہ یہ وہ سود تھا جو اصل رقم پر واجب ہوا تھا۔ اس سے اندازہ لگایئے کہ وہ قرض جس پر دس ہزار مثقال سونے کا سود لگ گیا ہو، کیا وہ صرف کھانے پینے کی ضرورت پوری کرنے کے لئے لیا گیا تھا؟ ظاہر ہے کہ وہ قرض تجارت کی غرض سے لیا گیا ہوگا۔

عہد صحابہ میں بینکاری کی ایک مثال

صحیح بخاری کی کتاب الجہاد میں ہے کہ حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے پاس بالکل ایسا نظام قائم کیا ہوا تھا جیسے آج کل بینکنگ کا نظام ہوتا ہے، لوگ ان کے پاس بطور امانت بڑی بڑی رقمیں رکھوانے کے لئے آتے تو وہ ان سے کہتے:

﴿لا ولکن ھو السلف﴾

یہ امانت نہیں بلکہ یہ قرض ہے۔ یعنی میں یہ رقم تم سے بطور قرض لیتا ہوں۔ یہ میرے ذمے قرض ہے۔ لیکن وہ ایسا کیوں کرتے تھے؟ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ قرض کی صورت میں طرفین کا فائدہ تھا، امانت رکھوانے والوں کا تو یہ فائدہ تھا کہ اگر یہ رقم امانت کے طور پر رکھی ہوتی تو اس صورت میں حفاظت کے باوجود اگر ہلاک ہو جاتی یا چوری ہو جاتی تو اس کا ضمان حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر نہ آتا، کیونکہ امانت کا ضمان نہیں ہوتا، اس کے برخلاف قرض کی رقم اگر ہلاک ہو جائے یا چوری ہو جائے تو اس کا ضمان قرض لینے والے پر آتا ہے۔ لہٰذا امانت رکھوانے والوں کا یہ فائدہ ہوا کہ ان کی رقم محفوظ اور مضمون ہو گئی۔ اور دوسری طرف حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ فائدہ ہوا کہ ان کو اس بات کا اختیار حاصل ہو گیا کہ وہ اس رقم کو جہاں چاہیں صرف کریں یا تجارت میں لگائیں۔ اس لئے کہ اگر وہ رقم امانت ہوتی تو امانت محضہ کو تجارت میں لگانا جائز نہیں۔

جب حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا انتقال ہوا تو ان کے بیٹے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کے قرضوں کا حساب لگایا، چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

﴿فحسبت ما علیه من الدیون، فوجدته الفی الف ومائتی الف﴾

یعنی جب میں نے ان کے ذمے واجب الاداء قرضوں کا حساب لگایا تو وہ بائیس لاکھ دینار (۲۲،۰۰،۰۰۰) نکلے۔ ظاہر ہے کہ اتنا بڑا قرض "تجارتی قرض" ہی تھا، صرفی قرض نہیں تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تجارتی قرضوں کا رواج تھا۔

ایک اور مثال

تاریخ طبری میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ خلافت کے حالات میں لکھا ہے کہ ہند بنت عتبہ جو حضرت ابوسفیانؓ کی بیوی تھیں، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آئیں اور بیت المال سے قرض دیے جانے کی اجازت طلب کی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قرض کی اجازت دیدی۔ انہوں نے اس قرض کی رقم سے "بلاد کلب" میں جاکر تجارت کی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ قرض بھوک مٹانے کے لئے یا میت کی تدفین کے لئے نہیں لیا گیا تھا، بلکہ تجارت کے لئے لیا گیا تھا۔ اسی طرح کی اور بہت سی مثالیں عہد رسالت اور عہد صحابہ میں موجود ہیں جو میں نے "تکملہ فتح الملہم" میں تفصیل کے ساتھ لکھ دی ہیں، وہاں دیکھ لیا جائے۔

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ عہد رسالت میں تجارتی قرضے نہیں لئے جائے تھے، بلکہ تجارتی قرضوں کا رواج تھا، البتہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے "ربا" کی حرمت کے اعلان کے بعد ان پر سود کا لین دین موقوف ہوگیا تھا۔ لہٰذا تجارتی سود کو جائز کہنے والوں نے جو دلیل پیش کی تھی، اس کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں غلط ثابت ہوگئے۔

سود کو جائز کہنے والوں کا ایک اور استدلال

"سود" کو جائز قرار دینے والوں کی طرف سے ایک استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی ذاتی ضروریات کے لئے یا کھانے پینے کی ضروریات کے لئے قرض مانگتا ہے، اور قرض دینے والا شخص قرض دینے سے پہلے اس سے "سود" کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ ظلم اور ناانصافی کی بات ہے

اور ایک غیر انسانی حرکت ہے، لیکن جو شخص تجارت کی غرض سے قرض مانگتا ہے تاکہ اس قرض کی رقم کو تجارت میں لگاکر زیادہ سے زیادہ نفع کمائے۔ اگر اس سے "سود" کا مطالبہ کیا جائے تو اس میں ظلم کی کوئی بات نہیں ہے۔ اس استدلال کی تائید میں قرآن کریم کی یہ آیت پیش کرتے ہیں:

﴿وان تبتم فلکم رؤوس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون﴾ (البقرۃ:۲۷۹)

یعنی اگر تم "سود" سے توبہ کرلو تو پھر تمہارا جو رأس المال ہے، وہ تمہارا حق ہے، نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔ اس آیت سے یہ معلوم ہورہا ہے کہ "سود" کی حرمت کی علت "ظلم" ہے، اور یہ ظلم صرفی سود میں تو پایا جاتا ہے، لیکن تجارتی سود میں نہیں پایا جاتا، اس لئے "تجارتی سود" حرام نہ ہونا چاہئے۔

علّت اور حکمت میں فرق

اس دلیل کے اندر چند در چند مغالطے ہیں۔ پہلا مغالطہ یہ ہے کہ اس دلیل میں "ظلم" کو ربا کی حرمت کے لئے علت قرار دیا ہے۔ حالانکہ ظلم دور کرنا ربا کی حرمت کی علت نہیں ہے بلکہ اس کی حکمت ہے۔ اور حکم کا دارومدار "علت" پر ہوتا ہے۔ حکمت پر نہیں ہوتا۔ اس کی سادہ سی مثال یہ سمجھئے کہ آپ نے دیکھا ہوگا کہ سڑکوں پر سگنل لگے ہوتے ہیں، اس میں تین رنگ کی بتیاں ہوتی ہیں۔ سرخ، پیلی، سبز، جس وقت سرخ بتی جل رہی ہو، اس وقت حکم یہ ہے کہ رک جاؤ۔ اور جس وقت سبز بتی جلے، اس وقت چل پڑو۔ اور سگنل کا یہ نظام اس لئے قائم کیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ ٹریفک میں نظم وضبط قائم کیا جائے اور حادثات کی روک تھام کی جائے، اور تصادم کا خطرہ کم سے کم کیا جائے۔ اس میں یہ جو کہا گیا کہ "سرخ بتی پر رک جاؤ" یہ حکم ہے، اور "سرخ بتی" اس حکم کی "علّت" ہے۔ اور اس کے ذریعے حادثات کی روک تھام، اس حکم کی "حکمت" ہے۔ اب ایک شخص رات کے بارہ بجے گاڑی چلاتا ہوا سگنل کے پاس پہنچا تو سرخ بتی جل رہی تھی۔ لیکن چاروں سے کوئی گاڑی اور ٹریفک نہیں آرہا تھا، اور تصادم اور حادثے کا کوئی خطرہ نہیں تھا، اس وقت میں اگرچہ اس حکم کی "حکمت" نہیں پائی جارہی تھی، لیکن پھر بھی اس ڈرائیور کے لئے گاڑی روکنا ضروری ہے، اس لئے کہ رکنے کے حکم کی جو علت ہے، یعنی "سرخ بتی کا جلنا" وہ پائی جارہی ہے۔ لہٰذا اگر وہ نہیں رکے گا تو قانون کی خلاف ورزی کے جرم میں پکڑا جائے گا۔

شراب حرام ہونے کی حکمت

اسی طرح شریعت کے جتنے احکام ہیں، ان سب میں حکم کا مدار "علت" پر ہوتا ہے، "حکمت" پر نہیں ہوتا۔ دنیا کے قوانین میں بھی یہی اصول کارفرما ہے، اور شریعت کے قانون میں بھی یہی اصول جاری ہے۔ قرآن کریم نے شراب کے بارے میں فرمایا:

﴿انما یرید الشیطن ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللّٰہ وعن الصلوۃ، فھل انتم منتھون﴾ (المائدۃ:۹۱)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے شراب اور جوئے کی حرمت کی ایک حکمت یہ بیان فرمائی کہ اس کے نتیجے میں آپس میں بغض اور عداوت پیدا ہوتی ہے، اور انسان اس کی وجہ سے اللہ کے ذکر سے غافل ہوجاتا ہے۔ اب اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ شراب اور جوا اسی وقت حرام ہے جب اس کے نتیجے میں عداوت اور بغض پیدا ہو، اور اگر عداوت اور بغض پیدا نہ ہو تو حرام نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ عداوت اور بغض کا پیدا ہونا شراب اور جوئے کی حرمت کی "حکمت" ہے "علت" نہیں۔

ورنہ آج کل تو لوگ کہتے ہیں کہ شراب عداوت پیدا کرنے کے بجائے محبت اور دوستی پیدا کرتی ہے، چنانچہ آج کل جب دو دوست آپس میں ملتے ہیں تو شراب کے جام ایک دوسرے کے جام سے ٹکراتے ہیں، اور یہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ ہم دونوں کے درمیان دوستی قائم ہوگئی ہے، اسی بات کو بیان کرتے ہوئے ایک شاعر کہتا ہے ؎

پیمانہ وفا برسر پیمانہ ہوا تھا

پہلے "پیمانہ" سے مراد "عہد" اور دوسرے پیمانہ سے مراد ہے "جام شراب" یعنی جام شراب پر عہد وفا ہوا تھا۔ سوال یہ ہے کہ اگر شراب بغض اور عداوت پیدا کرنے کے بجائے دوستی کا ذریعہ بن رہی ہو تو اس صورت میں شراب حلال ہوجائے گی؟

یا کوئی شخص یہ کہے کہ میں شراب تو پیتا ہوں، لیکن اللہ کی یاد سے غافل نہیں ہوتا، اس لئے میرے لئے شراب حلال ہے، تو کیا اس شخص کے لئے شراب حلال ہوجائے گی؟ ظاہر ہے کہ حلال نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اللہ کے ذکر سے غفلت شراب کی حرمت کی "حکمت" ہے، علت نہیں، اور حکم کا دارومدار "علت" پر ہوتا ہے، "حکمت" پر نہیں ہوتا۔

بالکل اسی طرح سود کی حرمت کے بارے میں قرآن کریم نے یہ جو فرمایا کہ:

﴿لا تظلمون ولا تظلمون﴾ (البقرة: ۲۷۹)

یہ بطور حکمت کے بیان فرمایا ہے۔ بطور "علت" کے بیان نہیں فرمایا۔ لہٰذا "ربا" کے حرام ہونے کا دارومدار ظلم کے ہونے یا نہ ہونے پر نہیں، بلکہ "ربا" کی حقیقت پائے جانے پر ہے۔ جہاں ربا کی حقیقت پائی جائے گی وہاں حرمت آجائے گی۔ چاہے وہاں ظلم پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ یہ تو پہلا مغالطہ تھا۔

شرعی احکام میں غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں

دوسرا مغالطہ یہ ہے کہ سود کو جائز کہنے والے کہتے ہیں کہ "صرفی قرضوں" میں اگر کوئی شخص سود کا مطالبہ کر رہا ہے تو چونکہ صرفی قرض طلب کرنے والا غریب ہوتا ہے، اس لئے اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم ہے، بخلاف تجارتی قرضوں کے، کیونکہ اس میں قرض طلب کرنے والا سرمایہ دار اور امیر ہوتا ہے، اور اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم نہیں۔ یہ بھی ایک مغالطہ ہے کہ ایک جگہ سود لینا ظلم ہے اور دوسرے جگہ ظلم نہیں۔ حالانکہ اصل سوال یہ ہے کہ قرض پر سود کا مطالبہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ قرض پر سود کا مطالبہ کرنا جائز نہیں تو پھر اس میں غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے۔ اس بات کو ایک مثال سے سمجھیں کہ جیسے ایک نان بائی روٹی فروخت کر رہا ہے، ایک روٹی کی لاگت بارہ آنے آتی ہے۔ اور چار آنے وہ اپنے نفع کے رکھ کر ایک روپے کی روٹی فروخت کر رہا ہے، اور اس نے غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں رکھا کہ غریب کو کم قیمت پر روٹی دے اور امیر کو زیادہ قیمت پر روٹی دے، بلکہ سب کو ایک ہی قیمت پر دے رہا ہے، لیکن کوئی بھی شخص اس سے یہ نہیں کہتا کہ تم غریب آدمی کو ایک روپے کی روٹی فروخت کر کے ظلم کر رہے ہو۔ اس لئے کہ وہ اپنا حق وصول کر رہا ہے اور امیر اور غریب دونوں سے نفع کا مطالبہ کرنا درست ہے، کوئی ظلم نہیں۔

بالکل اسی طرح ایک غریب شخص دوسرے سے قرض کا مطالبہ کرتا ہے، اور دوسرا شخص اس قرض پر سود کا مطالبہ کرتا ہے تو آپ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ قرض لینے والا غریب ہے، اس لئے اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایک شخص غریب آدمی کو ایک روپے کی روٹی فروخت کر رہا ہے تو یہ ظلم نہیں، اور دوسرا شخص اس غریب سے قرض پر سود کا مطالبہ کر رہا ہے تو

آپ کہتے ہیں کہ یہ ظلم ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ظلم کی علّت معاملہ کرنے والے کی "غربت" نہیں، بلکہ ظلم کی اصل علّت "روپیہ" ہے۔ اور یہ علّت غریب کے قرض میں جس طرح پائی جارہی ہے، امیر کے قرض میں بھی موجود ہے۔ حاصل یہ ہے کہ روئی پر نفع کا مطالبہ کرنا اور لاگت پر زیادتی کر کے فروخت کرنا ظلم نہیں بلکہ جائز ہے اور انصاف کے مطابق ہے۔ لیکن "روپے" پر زیادتی کا مطالبہ کرنا انصاف کے بھی خلاف ہے اور شریعت کے بھی خلاف ہے، کیونکہ "روپیہ" ایسی چیز نہیں کہ جس پر منافع کا مطالبہ کیا جائے۔ لہٰذا روپیہ قرض لینے والا امیر ہو یا غریب ہو، دونوں صورتوں میں حرمت کا حکم عائد ہوگا۔

نفع اور نقصان دونوں میں شرکت کریں

تجارتی سود کو جائز کہنے والے ایک بات یہ بھی کہتے ہیں کہ تجارتی سود میں ظلم نہیں۔ یہ بھی بالکل غلط بات ہے، اس کو ذرا تفصیل سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔ دیکھئے: شریعت نے یہ اصول بتایا ہے کہ اگر تم کسی شخص کو کوئی رقم قرض دے رہے ہو تو تم پہلے یہ فیصلہ کرلو کہ تم اس رقم کے ذریعہ اس کی امداد کرنا چاہتے ہو یا اس کے کاروبار میں شریک ہونا چاہتے ہو؟ اگر قرض دینے سے تمہارا مقصد اس کی امداد کرنا ہے تو پھر وہ محض امداد ہی رہنی چاہئے۔ اس پر پھر تمہیں کسی زیادتی کے مطالبہ کرنے کا کوئی جواز نہیں۔ اور اگر اس رقم کے ذریعہ اس کے کاروبار میں حصہ دار بننا چاہتے ہو تو پھر اس صورت میں تمہیں اس کاروبار کے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہونا پڑے گا، یہ نہیں ہوسکتا کہ آپ یہ کہہ دیں کہ منافع میں تو ہم حصہ دار بنیں گے اور نقصان میں حصہ دار نہیں بنیں گے۔

تجارتی سود میں قرض دینے والا بینک سرمایہ دار سے کہتا ہے کہ میں اس قرض پر تم سے پندرہ فیصد سود لوں گا، چاہے تمہیں اس تجارت میں نفع ہو یا نقصان ہو۔ مجھے تمہارے نفع ونقصان سے کوئی سروکار نہیں، مجھے تو اپنے سود سے مطلب ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بات شریعت کے اصول کے خلاف ہے۔

قرض دینے والے پر زیادہ ظلم ہے

اس تجارتی سود کا ایسا گورکھ دھندا ہے کہ اس کی ہر صورت میں ظلم ہے۔ اگر سرمایہ دار تاجر کو

نفع ہو تب بھی ظلم ہے، اگر نقصان ہو تب بھی ظلم ہے، نفع کی صورت میں قرض دینے والے پر ظلم ہے، اور نقصان کی صورت میں قرض لینے والے پر ظلم ہے۔ آج کی دنیا میں بینکوں کے اندر جس طرح کا مالیاتی نظام جاری ہے، اس میں قرض دینے والے پر زیادہ ظلم ہو رہا ہے۔

اس بات کو سمجھنے کے لئے پہلے یہ بات سمجھ لیں کہ عام طور پر بینکوں کے اندر عوام کی رکھی ہوئی امانتیں ہوتی ہیں۔ گویا عوام کی رقم سے بینک وجود میں آتے ہیں۔ لیکن اگر یہی عوام بینک سے قرضہ لینے جائیں تو بینک ان کو قرضہ نہیں دے گا، بلکہ بینک ان سرمایہ داروں کو قرضہ دیتا ہے جن کے پاس پہلے سے سرمایہ موجود ہے، لیکن بینک سے قرضہ لے کر بہت بڑے پیمانے پر تجارت کرنا چاہتے ہیں۔ یا وہ سرمایہ دار جن کی فیکٹریاں اور ملیں قائم ہیں وہ ان میں مزید اضافہ کرنے کے لئے بینک سے قرضہ لیتے ہیں۔

اب ہوتا یہ ہے کہ مثلاً ایک سرمایہ دار نے بینک سے ایک لاکھ روپیہ پندرہ فیصد سود کی بنیاد پر قرض لیا، اور اس میں کچھ رقم اپنی طرف سے ملا کر کاروبار شروع کیا۔ بعض اوقات کاروبار میں سو فیصد نفع بھی ہو جاتا ہے، اور بعض اوقات کم بھی ہوتا ہے۔ اب فرض کریں کہ اس سرمایہ دار کو اس کاروبار میں سو فیصد نفع ہوا، جس کے نتیجے میں ایک لاکھ کے دو لاکھ ہو گئے، ایک لاکھ اصل سرمایہ، اور ایک لاکھ نفع کے۔ اس نفع میں سے اس نے پندرہ ہزار روپے بینک کو بطور سود ادا کئے، اور باقی ۸۵ ہزار روپے اپنی جیب میں رکھ لئے، اور پھر بینک نے ان ۱۵ ہزار روپے میں سے اپنے اخراجات اور مصارف نکالنے کے بعد صرف سات ہزار روپے ان عوام کو دیے جن کے پیسوں سے تاجر نے تجارت کر کے ایک لاکھ روپے کمائے تھے، اور اس میں سے خود تاجر نے ۸۵ ہزار روپے رکھ لئے۔ اس سے اندازہ لگائیں کہ اس عوام پر کتنا بڑا ظلم ہو رہا ہے۔ لیکن وہ عوام بہت خوش ہے کہ اس کو ایک لاکھ روپے پر سات ہزار روپے نفع کے مل گئے، حالانکہ اس کے ایک لاکھ روپے پر ایک لاکھ روپے کا نفع ہوا تھا۔

پھر دوسری طرف عوام کو جو سات ہزار روپے ملے، سرمایہ دار وہ سات ہزار روپے بھی دوسری طرف سے وصول کر لیتا ہے۔ وہ اس طرح کہ تاجروں کا اصول یہ ہے کہ تاجر جو سود بینک کو ادا کرتا ہے وہ اس سود کو اپنی تیار کردہ اشیاء کی لاگت اور مصارف میں شامل کر دیتا ہے۔ مثلاً فرض کریں کہ اس تاجر نے اس ایک لاکھ روپے سے کپڑا تیار کیا، اس کپڑے کی قیمت مقرر کرنے سے پہلے وہ اس کپڑے کی تیاری پر آنے والی لاگت کا حساب لگائے گا۔ اور اس لاگت میں اس پندرہ ہزار کو بھی شامل کرے گا جو اس نے بطور سود کے بینک کو ادا کئے تھے، اور پھر اس پر اپنا نفع رکھ کر اس

کپڑے کی قیمت مقرر کرے گا، اس طرح کپڑے کی قیمت میں خود بخود پندرہ فیصد کا اضافہ ہو جائے گا، اور بازار میں جب عوام اس کپڑے کو خریدیں گے تو پندرہ فیصد سود کی رقم ادا کر کے کریں گے جو پندرہ فیصد تاجر نے بینک کو ادا کئے تھے۔ اس طرح سرمایہ دار ایک طرف تو عوام کو صرف ۷ فیصد منافع دے رہا ہے۔ لیکن دوسری طرف وہ ان عوام سے ۱۵ فیصد وصول بھی کر رہا ہے، لیکن وہ عوام خوش ہیں کہ مجھے سات فیصد نفع مل گیا، حالانکہ حقیقت میں اس کو ایک لاکھ روپے کے ۹۳ ہزار روپے وصول ہوئے۔

یہ تفصیل تو اس صورت میں تھی جب تاجر کو نفع ہو، اور اگر نقصان ہو جائے تو نقصان کی صورت میں وہ نقصان کی تلافی کے لئے مزید قرض بینک سے وصول کرتا ہے۔ اور قرض کی رقم میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، جس کے نتیجے میں وہ بینک دیوالیہ ہو جاتا ہے۔ اور بینک کے دیوالیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جن لوگوں نے اس بینک میں رقمیں رکھوائی تھیں، وہ اب واپس نہیں ملیں گی۔ جیسے گذشتہ چند سال پہلے "بی سی سی آئی" بینک میں ہوا۔ گویا کہ اس صورت میں نقصان سارا عوام کا ہوا، تاجر کا کوئی نقصان نہیں ہوا۔ اس سے اندازہ لگائیں کہ "تجارتی سود" کے نتیجے میں جو ظلم ہوتا ہے، اس نے "صرفی سود" کے ظلم کو بھی مات کر دیا ہے۔ اس لئے کہ تجارت میں پیسہ سارا عوام کا استعمال ہو رہا ہے۔ پھر اگر نفع ہو تو سرمایہ دار کا اور اگر نقصان ہو تو عوام کا۔ اس سے بڑا ظلم اور کیا ہو سکتا ہے؟

یہ تو نقصان کی وہ صورت تھی جس میں بینک ہی دیوالیہ ہو جائے، لیکن اگر اس تجارت کے دوران سرمایہ دار کا جزوی نقصان ہو جائے۔ مثلاً اس نے کپڑا بنانے کے لئے روئی خریدی تھی، اس روئی میں آگ لگ گئی تو اس نقصان کی تلافی کے لئے اس سرمایہ دار نے ایک دوسرا راستہ نکالا ہے، وہ ہے "انشورنس کمپنی" وہ انشورنس کمپنی اس نقصان کی تلافی کرے گی، اور انشورنس کمپنی میں جو روپیہ ہے وہ بھی غریب عوام کا ہے، وہ عوام جو اپنی گاڑی اس وقت تک روڈ پر نہیں چلا سکتے جب تک انشورنس نہ کرالیں، عوام کی گاڑی کا ایکسیڈنٹ تو شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لیکن وہ بیمہ کی قسطیں ہر ماہ جمع کرانے پر مجبور ہیں۔ لہٰذا وہ سرمایہ دار انہی عوام کے پیسوں سے اپنے نقصان کی تلافی کرتا ہے۔

سود کا ادنیٰ شعبہ اپنی ماں سے زنا کے برابر ہے

یہ سارا گورکھ دھندا اس لئے کیا جا رہا ہے تاکہ اگر نفع ہو تو سرمایہ دار کا ہو، اور اگر نقصان ہو تو

عوام کا ہو، اور اس کے نتیجے میں دولت نیچے کی طرف جانے کے بجائے اوپر کی طرف جارہی ہے، جو مالدار ہے وہ مالدار تر ہوتا جارہا ہے۔ اور جو غریب ہے وہ غریب تر بنتا جارہا ہے۔ انہی خرابیوں کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿ان الربوا بضع وسبعون شعبة، ادناها كالذی يقع علی امه﴾

یعنی ربا کے ستر سے زیادہ شعبے ہیں، اور اس کا ادنیٰ ترین شعبہ ایسا ہے جیسے اپنی ماں سے زنا کرنا۔ العیاذ باللہ۔ لہٰذا یہ کہنا کہ تجارتی سود میں ظلم نہیں، یہ بالکل غلط ہے۔ اس سے زیادہ ظلم اور کیا ہوسکتا ہے کہ اجتماعی طور پر پوری قوم کو معاشی بدحالی کے اندر مبتلا کیا جارہا ہے، آج پوری دنیا میں سودی نظام جاری ہے، اور اس نظام نے پوری دنیا کو تباہی کے کنارے پر پہنچا دیا ہے، اور انشاء اللہ ایک وقت آئے گا کہ لوگوں کے سامنے اس کی حقیقت کھل جائے گی، اور ان کو پتہ چل جائے گا کہ قرآن کریم نے سود کے خلاف اعلان جنگ کیوں کیا تھا؟

باب ماجاء فی التغليظ فی الكذب والزور ونحوه

﴿عن انس رضی الله عنه عن النبی صلی الله عليه وسلم فی الكبائر قال: الشرك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس وقول الزور﴾ (۹)

حضرت انسؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کبائر کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کبائر یہ ہیں: اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھیرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، کسی کو ناحق قتل کرنا، اور جھوٹ بولنا۔ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ کبائر ان میں منحصر ہیں، بلکہ یہ بھی کبائر میں داخل ہیں۔ اس حدیث کو کتاب البیوع میں لانے کا منشا یہ ہے کہ ویسے تو لوگ جھوٹ کو برا سمجھتے ہیں کہ جھوٹ بولنا گناہ ہے، لیکن لوگوں کا ایک خیال یہ بھی ہے کہ تجارت میں جھوٹ کے بغیر کام نہیں چلتا، لہٰذا تجارت میں جھوٹ بولنا حلال ہے، ان لوگوں کے اس خیال کی تردید کے لئے یہ حدیث یہاں لائے ہیں کہ تجارت کے اندر بھی جھوٹ سے پرہیز کرنا چاہئے، اور سچائی کا اہتمام کرنا چاہئے۔

باب ماجاء فی التجار وتسمیة النبی ﷺ ایاھم

﴿عن قیس بن ابی غرزة رضی اللّٰه عنه قال: خرج علینا رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ونحن نسمی "السماسرة" فقال: یا معشر التجار ان الشیطان والاثم یحضران البیع، فشوبوا بیعکم بالصدقة﴾ (۱۰)

حضرت قیس بن ابو غرزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس (بازار میں) تشریف لائے، لوگ ہمیں "سماسرة" کے نام سے پکارتے تھے۔ "سماسرة" سمسار کی جمع ہے "سمسار" دلاّل کو کہتے ہیں۔ یعنی وہ شخص جو خریدنے یا فروخت کرنے میں واسطہ بنتا ہے۔ اور اس عمل پر وہ اپنا کمیشن وصول کرتا ہے، آج کل اس کو "کمیشن ایجنٹ" بھی کہتے ہیں۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ: شیطان اور گناہ بیع کے وقت حاضر ہو جاتے ہیں۔ یعنی شیطان یہ چاہتا ہے کہ بیع کرنے والوں کو کسی نہ کسی طرح گناہ کے اندر مبتلا کر دے۔ اس لئے تم اپنی بیع کو صدقہ کے ساتھ ملا دو۔ شاب، یشوب، شوبا کے معنی ہیں "ملا دینا" مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ عام طور پر لوگ بیع کے وقت اپنا سامان بیچنے کے لئے جھوٹ بولتے ہیں، قسمیں کھاتے ہیں، اور مبیع کے اندر جو عیب ہوتا ہے اس کو چھپانے کی کوشش کرتے ہیں، اور یہ سب امور ناجائز ہیں، اس لئے ان سے پرہیز کرنا چاہئے۔ اور بیع کے ساتھ کچھ صدقہ بھی کرنا چاہئے۔ اس لئے کہ صدقہ کرنے کے نتیجے میں انشاء اللہ شیطان کے اثرات سے محفوظ رہو گے۔

خطاب کے لئے اچھے الفاظ کا استعمال

اس حدیث میں ان صحابی نے ایک بات یہ بیان فرمائی کہ لوگ ہمیں "سماسرہ" کے نام سے پکارتے تھے، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں "یامعشر التجار" کے لقب سے خطاب کیا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ "دلاّل" کا لفظ عرف عام میں پسندیدہ نہیں سمجھا جاتا۔ بلکہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ دلاّلی ایک گھٹیا درجے کا پیشہ ہے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "دلاّل" کے بجائے "تجار" کا لفظ استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرما دیا کہ جب آدمی کسی کے پاس دین کی بات پہنچانے جائے تو اس سے خطاب کرنے میں ایسے الفاظ استعمال کرے جس سے اس کی

عزت افزائی ہو، اور ایسے الفاظ سے پرہیز کرے جس سے وہ اپنی اہانت محسوس کرے۔

دلاّلی کا پیشہ اور اس پر اُجرت لینا

اس حدیث سے ایک فقہی مسئلہ یہ نکلتا ہے کہ دلاّلی کا پیشہ اختیار کرنا اور اس پر اجرت لینا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ صحابی جن سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مخاطب ہوئے، دلاّلی کا پیشہ اختیار کئے ہوئے تھے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بیع کے ساتھ صدقہ کرنے کی ترغیب تو دی، لیکن ان سے یہ نہیں فرمایا کہ تم اس پیشے کو چھوڑ دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ دلاّلی کا پیشہ اختیار کرنا اور اس پر اجرت لینا جائز ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تمہارا یہ سامان بکوا دوں گا اور اتنی اجرت لوں گا یا فلاں چیز خریدوا دوں گا اور اس پر اتنی اجرت لوں گا تو یہ معاملہ شرعاً جائز ہے۔ اگر ناجائز ہوتا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ان کو اس سے منع فرما دیتے۔

دلاّلی کی اُجرت فیصد کے حساب سے

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ "دلاّلی" کی اجرت فیصد کے حساب سے مقرر کرنا درست ہے یا نہیں؟ مثلاً ایک شخص یہ کہے کہ میں تمہاری یہ کار فروخت کرادوں گا، اور جس قیمت پر یہ کار فروخت ہوگی اس کا پانچ فیصد لوں گا اس سلسلہ میں بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اس طرح فیصد کے حساب سے اجرت مقرر کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ اجرت مجہول ہے، کیونکہ ابھی یہ معلوم نہیں کہ یہ کار کتنے میں فروخت ہوگی، اور اس کا پانچ فیصد کیا ہوگا؟ اور اجرت مجہول کے ساتھ معاملہ کرنا جائز نہیں۔

لیکن دوسرے فقہاء مثلاً علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فیصد کے اعتبار سے اجرت مقرر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اگرچہ اس وقت وہ اجرت متعین نہیں، لیکن جب وہ چیز فروخت ہو جائے گی تو اس وقت وہ اجرت خود بخود متعین ہو جائے گی۔ اور عقد کو وہ جہالت فاسد کرتی ہے جو مفضی الی النزاع ہو، اور اس اجرت میں جو جہالت ہے وہ مفضی الی النزاع نہیں ہے۔ اس لئے یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔(۱۱)

﴿عن ابی سعید رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: التاجر الصدوق الامین مع النبیین والصدیقین والشہداء﴾ (۱۲)

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: سچا اور امانت دار تاجر (قیامت کے روز) انبیاء صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا۔

﴿عن اسماعیل بن عبید بن رفاعۃ عن ابیہ عن جدہ انہ خرج مع النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم الی المصلی فرای الناس یتبایعون، فقال: یا معشر التجارا فاستجابوا لرسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ورفعوا اعناقھم وابصارھم الیہ، فقال: ان التجار یبعثون یوم القیامۃ فجارا الا من اتقی اللّٰہ وبر وصدق﴾ (۱۳)

حضرت رفاعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید گاہ کی طرف نکلے، وہاں دیکھا کہ لوگ آپس میں خرید و فروخت کے اندر مشغول ہیں۔ آپ نے ان کو مخاطب کرکے فرمایا: یا معشر التجارا آپ کے یہ الفاظ سن کر تمام تاجر آپ کی طرف ہمہ تن متوجہ ہوگئے۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ: تجار قیامت کے روز فجار بنا کر اٹھائے جائیں گے، مگر وہ تاجر جو اللہ سے ڈرے اور نیکی اور سچائی اختیار کرے۔ یعنی ان کا حشر انبیاء، صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا۔

باب ماجاء فی من حلف علی سلعتہ کاذبا

﴿عن ابی ذر رضی اللّٰہ عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: ثلثۃ لا ینظر اللّٰہ الیھم یوم القیامۃ ولا یزکیھم ولھم عذاب الیم، قلت: من ھم یا رسول اللّٰہ: فقد خابوا وخسروا، قال: المنان والمسبل ازارہ والمنفق سلعتہ بالحلف الکاذب﴾ (۱۴)

حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: تین آدمی ایسے ہیں جن کی طرف اللہ تعالیٰ قیامت کے دن رحمت کی نظر سے دیکھے گا بھی نہیں، اور نہ انہیں پاک صاف کرے گا، اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔ میں نے پوچھا: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! وہ کون لوگ ہیں؟ یہ تو بڑے ناکام اور نامراد لوگ ہیں۔ جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ: ایک وہ شخص جو احسان جتلانے والا ہو، مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص

کے ساتھ کوئی ہمدردی کی یا اس کی امداد کی یا اس کو صدقہ دیا یا زکوٰۃ دی اور پھر بعد میں اس پر احسان جتلا رہا ہے کہ میں نے تم پر فلاں وقت پر یہ احسان کیا تھا۔ یہ احسان جتلانا اللہ تعالیٰ کو انتہائی ناپسند ہے، قرآن کریم میں ارشاد ہے:

﴿لا تبطلوا صدقتکم بالمن والاذی﴾ (البقرۃ: ۲۶۴)

یعنی احسان جتلاکر اور تکلیف پہنچاکر اپنے صدقات کو باطل مت کرو۔ دوسرا وہ شخص جو زیرجامہ کو ٹخنوں سے نیچے لٹکانے والا ہو، چاہے وہ شلوار ہو یا پاجامہ ہو یا تہبند ہو۔ ایسا شخص بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک مبغوض ہے۔ اس لئے کہ ٹخنوں سے نیچے ازار لٹکانا تکبر کی علامت ہے۔ اور تکبر اللہ تعالیٰ کو بہت مبغوض ہے۔ تیسرے وہ شخص جو جھوٹی قسم کے ذریعہ اپنے سامان تجارت کو فروخت کرنے والا ہو، تاکہ خریدار اس کو خریدلے۔ ان تینوں اشخاص کی طرف اللہ تعالیٰ نظر رحمت نہیں فرمائیں گے۔

باب ماجاء فی التبکیر بالتجارۃ

﴿عن صخر الغامدی رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: اللھم بارك لامتی فی بکورھا قال: وکان اذا بعث سریۃ او جیشا بعثھم اول النھار، وکان صخر رجلا تاجرا، وکان اذا بعث تجارہ بعثھم اول النھار، فاثری وکثر مالہ﴾ (۱۵)

حضرت صخر غامدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعا فرمائی کہ اے اللہ! میری اُمت کے سویرے کے وقت میں برکت عطاء فرما، پھر فرمایا کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹا دستہ یا بڑا لشکر کہیں روانہ فرماتے تو دن کے اوّل حصے میں روانہ فرماتے۔ حضرت صخر غامدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تاجر تھے، وہ بھی جب اپنے تاجروں کو سامان تجارت کے ساتھ روانہ کرتے تو دن کے اوّل حصے میں روانہ کرتے تھے، جس کی وجہ سے وہ دولت مند ہوگئے اور ان کا مال بہت ہوگیا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اوّل وقت میں تجارت کرنا باعث برکت ہے، تاجروں کو چاہئے کہ دن کے اوّل وقت سے اپنا کام شروع کریں۔ آج کل کے تاجروں نے اس کے خلاف کیا ہوا ہے کہ کراچی میں تو دن کے گیارہ بجے سے پہلے بازار ہی نہیں کھلتے، جس کا نتیجہ آنکھوں کے سامنے ہے کہ تجارت سے اور مال ودولت سے برکت اٹھ گئی ہے۔

باب ماجاء في الرخصة في الشراء الى اجل

﴿عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان على رسول الله صلى الله عليه وسلم ثوبين قطريين غليظين، فكان اذا قعد فعرق ثقلا عليه، فقدم بز من الشام لفلان اليهودي، قلت: لو بعثت اليه فاشتريت منه ثوبين الى الميسرة، فارسل اليه، فقال: قد علمت ما يريد، انما يريد ان يذهب بمالي او بدراهمي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كذب، قد علم اني من اتقاهم واداهم للامانة﴾

(۱۶)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم مبارک پر دو موٹے قطری کپڑے تھے۔ اس نسخے میں "ثوبین قطریین" حالت نصبی میں ہیں۔ یہ قیاس کے خلاف ہے، قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ کان کا اسم ہونے کی وجہ سے حالت رفعی میں ہوتے، جیسا کہ دوسرے نسخے میں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات اہل عرب اپنی گفتگو میں نحوی قواعد کے خلاف بھی بول دیتے ہیں، قاعدے کے خلاف ہونے کی وجہ سے دوسروں کو اس کی تقلید درست نہیں بہرحال حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ جب آپ ان موٹے کپڑوں کو پہن کر بیٹھتے اور آپ کو پسینہ آتا تو وہ موٹے کپڑے پہننا آپ پر گراں گزرتا۔ ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں کسی یہودی کے پاس شام سے کپڑا آیا تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کسی کو بھیج کر اس یہودی سے دو کپڑے خرید لیں، اور اس کی قیمت وسعت اور ادائیگی کی قدرت ہونے پر ادا کر دیں گے، چنانچہ آپ نے کسی کو اس یہودی کے پاس بھیج دیا، لیکن اس کم بخت یہودی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغام کے جواب میں کہا کہ مجھے معلوم ہے کہ آپ کیا چاہتے ہیں؟ آپ یہ چاہتے ہیں کہ میرا مال یا یہ کہا کہ میرے دراھم غصب کرلیں۔ العیاذ باللہ۔ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا کہ: اس نے جھوٹ بولا ہے، اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ میں سب لوگوں میں اللہ تعالیٰ سے زیادہ ڈرنے والا اور سب سے زیادہ امانت دار ہوں۔ اس جاننے کے باوجود اس نے یہ جو الفاظ کہے ہیں، یہ محض مجھے تکلیف پہنچانے کے لئے کہے ہیں۔

اُدھار بیع کرنا جائز ہے

اس حدیث سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ بیع مؤجل جائز ہے، جس میں مشتری مبیع تو ابھی وصول کرلے اور قیمت بعد میں کسی معین وقت پر ادا کرے۔ اسی وجہ سے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث پر یہ عنوان قائم کیا "باب ماجاء في الرخصة في الشراء الى اجل" ۔ البتہ اس حدیث پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ "بیع مؤجل" میں قیمت کی ادائیگی کے لئے وقت متعین ہونا ضروری ہے، مجہول وقت کے ساتھ بیع مؤجل درست نہیں۔ جبکہ حدیثِ باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہانے قیمت کی ادائیگی کے وقت کے لئے "میسرہ" کا لفظ استعمال فرمایا۔جس کا مطلب یہ ہے کہ قیمت اس وقت ادا کی جائیگی جب وسعت اور آسانی ہوگی، ظاہر ہے کہ اس میں وقت کی تعیین نہیں ہوئی۔ لہٰذا یہ بیع مؤجل ناجائز ہونی چاہئے۔

اس اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہانے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو مشورہ دیتے ہوئے "میسرہ" کا لفظ فرمایا ہو، لیکن بعد میں جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یہودی سے معاملہ کیا ہو، اس وقت آپ نے اداء ثمن کے لئے کوئی وقت معین فرمادیا ہو۔

بیع حال اور بیع مؤجل کا فرق

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مؤجل نہ کی ہو، بلکہ بیع حال کی ہو۔ اس لئے کہ اگر مشتری بائع سے یہ کہہ دے کہ اس وقت میرے پاس پیسے نہیں ہیں، بعد میں ادا کردوں گا۔ تو یہ بیع مؤجل نہیں ہوتی، بلکہ بیع حال ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایسی بیع میں بائع کو ہر وقت یہ اختیار حاصل رہتا ہے کہ وہ جب چاہے مشتری سے قیمت کا مطالبہ کردے، اور مشتری پر قیمت کی ادائیگی فی الحال واجب ہوجاتی ہے، لیکن مشتری بائع سے مہلت مانگ لیتا ہے، مثلاً آپ نے دوکان سے کوئی چیز خریدی، لیکن جیب میں پیسے نہیں تھے، دکاندار نے آپ سے کہا کہ کوئی بات نہیں، بعد میں دیدینا۔ اب بظاہر تو یہ بیع فاسد ہونی چاہئے۔ اس لئے کہ قیمت ادا کرنے کا وقت مجہول ہے۔ لیکن حقیقت میں یہ بیع مؤجل نہیں، بلکہ بیع حال ہے، البتہ مشتری نے قیمت کی ادائیگی کے لئے مہلت مانگ لی ہے یا بائع نے مہلت دیدی ہے۔ اب اس مہلت کا متعین ہونا شرعاً ضروری نہیں، وہ غیر متعین بھی ہوسکتی ہے، اور اس صورت میں دکاندار کو ہر وقت قیمت کے مطالبے کا حق

حاصل ہے۔ بہرحال حدیثِ باب میں ہو سکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "بیع حال" کی ہو۔

استاذ زادے کی تعظیم و تکریم

﴿وقد رواه شعبة ايضا عن عمارة بن ابى حفصة، سمعت محمد بن فراس البصرى يقول: سمعت ابا داود الطيالسى يقول: سئل شعبة يوما عن هذا الحديث، فقال: لست احدثكم حتى تقوموا الى حرمى بن عمارة، فتقبلوا راسه، قال: وحرمى فى القوم﴾

اس حدیث کے ایک راوی حضرت عمارہ بن ابی حفصہ ہیں، اور حضرت شعبہ نے یہ حدیث حضرت عمارہ ہی سے سنی تھی، کہ ایک مرتبہ حضرت شعبہ مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے کہ کسی نے ان سے درخواست کی کہ یہ حدیث ہمیں سنائیں۔ اتفاق سے اس مجلس میں حضرت عمارہ کے صاحبزادے حضرت حرمی بن عمارہ موجود تھے۔ حضرت شعبہ نے فرمایا کہ میں یہ حدیث تمہیں اس وقت تک نہیں سناؤں گا جب تک تم سب لوگ حضرت حرمی بن عمارہ کے سر کو بوسہ نہیں دو گے، اس لئے کہ یہ حدیث حضرت عمارہ کے واسطے سے مجھ تک پہنچی ہے، اس لئے حضرت عمارہ میرے استاذ ہیں۔ اور یہ میرے استاذ زادے ہیں۔ لہٰذا استاذ زادے کی تعظیم اور تکریم کے بعد یہ حدیث مجھ سے سنو۔ چنانچہ مجلس میں موجود تمام لوگوں نے ان کے سر کو بوسہ دیا، اس کے بعد حضرت شعبہ نے یہ حدیث ان کو سنائی۔

رہن رکھوانا جائز ہے

﴿عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: توفى النبى صلى الله عليه وسلم ودرعه مرهونة بعشرين صاعا من طعام اخذه لاهله﴾ (۱۷)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات اس حالت میں ہوئی کہ آپ کی زرہ بیس صاع غلے کے عوض رہن رکھی ہوئی تھی۔ یہ غلہ آپ نے اپنے گھر والوں کے لئے لیا تھا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رہن رکھنا اور رکھوانا جائز

ہے۔

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ قال: مشیت الی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بخبز شعیر واھالۃ سنخۃ، ولقد رھن لہ درع مع یھودی بعشرین صاعا من طعام اخذہ لاھلہ، ولقد سمعتہ ذات یوم یقول: ما امسی عند ال محمد صاع تمر ولا صاع حب، وان عندہ یومئذ لتسع نسوۃ﴾ (۱۸)

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جو کی روٹی اور باسی چربی لے گیا۔ "سنخۃ" ایسی چربی کو کہا جاتا ہے جو باسی ہو چکی ہو۔ تنگی کی وجہ سے بعض اوقات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایسی چربی استعمال فرمالیا کرتے تھے۔ آپ کی زرہ ایک یہودی کے پاس بیس صاع طعام کے عوض رہن رکھی ہوئی تھی جو آپ نے اپنے گھر والوں کے لئے لیا تھا۔ اور ایک دن میں نے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ آل محمد کے پاس کبھی بھی شام کے وقت ایک صاع کھجور اور ایک صاع غلہ جمع نہیں ہوئے جبکہ اس وقت آپ کی نو بیویاں تھیں۔ مندرجہ بالا دونوں احادیث سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز زندگی بہت سادہ تھا اور آپ اپنے اوپر بہت تنگی فرمایا کرتے تھے۔ اور جو کچھ آپ کے پاس آتا وہ آپ اللہ کی راہ میں خرچ کردیا کرتے تھے۔

باب ماجاء فی کتابۃ الشروط

﴿عن عبدالمجید بن وھب قال: قال لی العداء بن خالد بن ھوذۃ: الا اقرئک کتابا کتبہ لی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم؟ قال: قلت بلی، فاخرج لی کتابا: ھذا ما اشتری العداء بن خالد بن ھوذۃ من محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلم، اشتری منہ عبدا اوامۃ، لاداء ولا غائلۃ ولا خبثۃ، بیع المسلم المسلم﴾ (۱۹)

"کتابۃ الشروط" سے مراد "کتابۃ المعاھدات" ہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے معاہدات اور معاملات کو لکھنے اور قید تحریر میں لانے کے بارے میں یہ باب قائم فرمایا ہے، یعنی جب دو آدمیوں کے درمیان کوئی معاملہ اور کوئی عقد ہو تو اس کو لکھ لینا بہتر ہے۔ اس کی تائید میں یہ حدیث لائے ہیں۔ حضرت عداء بن خالدؓ نے حضرت عبدالمجید بن وھبؒ سے فرمایا: کیا میں تمہیں

ایک ایسا خط نہ پڑھواؤں جو مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھ کر دیا تھا؟ حضرت عبدالمجید بن وہبؒ نے فرمایا: کیوں نہیں! ضرور پڑھوایئے۔ چنانچہ حضرت عداء بن خالدؓ نے ایک خط نکال کر دیا تو اس میں یہ لکھا تھا کہ حضرت عداء بن خالدؓ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک غلام خریدا۔ راوی کو شک ہے کہ غلام خریدا یا باندی خریدی۔ نہ تو اس میں کوئی بیماری ہے، اور نہ اس میں کوئی دھوکہ ہے۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ بائع کسی اور کا غلام فروخت کررہا ہے، بلکہ اسکا اپنا غلام ہے،۔ اور نہ ہی اس میں کوئی خبث ہے۔ یعنی یہ غلام کسی حرام ذریعے سے حاصل نہیں کیا گیا۔ اور یہ ایک مسلمان کی دوسرے مسلمان سے بیع ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپس کے معاملے کو لکھ لینا چاہئے تاکہ جب کبھی کوئی نزاع یا اختلاف ہو تو یہ تحریر اس نزاع کو ختم کرنے کا ذریعہ بن جائے۔

اُدھار معاملہ لکھنا ضروری ہے

یہ تو یہ عام معاملات کے بارے میں تھا۔ لیکن اگر معاملہ اُدھار کا ہو تو اس کو لکھنے کے لئے قرآن کریم میں باقاعدہ حکم آیا ہے۔ چنانچہ فرمایا:

﴿یایھا الذین امنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ﴾ (البقرہ: ۲۸۲)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ اُدھار معاملہ لکھنا ضروری ہے۔ یہ معاملات کس طرح لکھے جائیں؟ اس کے لئے فتاویٰ عالمگیریہ میں ایک مستقل کتاب "کتاب المحاضر والسجلات" کے نام سے اسی موضوع پر موجود ہے، جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر دو آدمیوں کے درمیان کوئی معاملہ ہو تو اس کو کس طرح لکھا جائے کہ اس میں کسی ابہام اور اجمال کی گنجائش باقی نہ رہے۔ اور بعد میں کسی نزاع کا اندیشہ نہ رہے۔ آجکل معاھدات لکھنا ایک مستقل فن بن چکا ہے، چنانچہ قانون کی تعلیم (ایل ایل بی) میں اس کا ایک مستقل پرچہ ہوتا ہے جس میں یہ سکھایا جاتا ہے کہ معاھدہ کس طرح لکھا جائے؟ اس کا طریقہ کار کیا ہو؟ اس کی زبان کیا ہو؟ اس کا اسلوب کیا ہو؟

باب ما جاء فی المکیال والمیزان

﴿عن ابن عباس رضی اللہ عنھما قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاصحاب الکیل والمیزان: انکم

قد ولیتم امرین هلکت فیه الامم السالفة قبلکم ﴾ (۲۰)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کیل اور وزن کرنے والوں سے ارشاد فرمایا: (بازاروں میں بعض اشیاء کو ناپنے اور وزن کرنے کے لئے مستقل آدمی ہوتے ہیں، جن کا کام ہی یہ ہوتا ہے کہ جب بائع کوئی چیز فروخت کرے تو وزن کرنے والا وزن کر کے وہ چیز مشتری کے حوالے کردے، اور وہ وزن کرنے کی اجرت وصول کرتا ہے۔ تو آپ نے ان سے مخاطب ہو کر ارشاد فرمایا کہ): تمہارے سپرد ایسے دو کام کئے گئے ہیں یعنی ناپنا اور وزن کرنا، جس کی وجہ سے تم سے پہلے کی اُمتیں ہلاک ہوگئیں۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کی طرف اشارہ فرمایا ہے جو ناپ تول میں کمی کیا کرتی تھی، جس کی وجہ سے ان پر اللہ تعالیٰ کا عذاب آگیا تھا۔ اسی بات کو قرآن کریم نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

﴿ فکذبوه فاخذهم عذاب یوم الظلة ﴾ (الشعراء: ۱۸۹)

لہٰذا تم بھی ناپ تول میں کمی مت کرنا، کہیں تم پر بھی وہ عذاب نہ آجائے۔

باب ماجاء فی بیع من یزید

﴿ عن انس بن مالک رضی اللّٰه عنه ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم باع حلسا وقدحا وقال: من یشتری هذا الحلس والقدح؟ فقال رجل: اخذتهما بدرهم، فقال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم: من یزید علی درهم؟ فاعطاه رجل درهمین، فباعهما منه ﴾ (۲۱)

نیلام کا حکم

"بیع من یزید" نیلام کو کہتے ہیں، اور اس کو "بیع المزایدة" بھی کہا جاتا ہے۔ نیلام کے جواز کو ثابت کرنے کے لئے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ یہ حدیث لائے ہیں۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ٹاٹ اور ایک پیالہ فروخت کیا، اور فروخت کرتے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے فرمایا کہ: کون ان دونوں کو خریدتا ہے؟ ایک صحابی نے کہا: میں ان کو ایک درہم میں خریدتا ہوں،

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: کون ایک درھم سے زیادہ لگاتا ہے؟ ایک دوسرے صحابی نے دو درھم لگائے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ ٹاٹ اور پیالہ ان کے ہاتھ فروخت کردیا۔ بعض روایات میں آتا ہے کہ آپ نے یہ عمل ان صاحب کے لئے کیا جو لوگوں سے سوال کررہے تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ سوال کرنے سے بہتر یہ ہے کہ تم محنت مزدوری کرکے پیسے کماؤ۔ لہٰذا جو سامان تمہارے پاس ہو وہ لے آؤ، وہ صاحب اپنے گھر سے ایک پیالہ اور ایک ٹاٹ لے آئے۔ آپ نے ان دونوں کو اس طرح نیلام کرکے فروخت کردیا۔

نیلام کے جواز میں فقہاء کا اختلاف

اس حدیث سے فقہاء جمہور استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نیلام کرنا جائز ہے۔ البتہ فقہاء متقدمین میں اس بارے میں اختلاف رہا ہے، حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیلام مطلقاً جائز نہیں۔ وہ اس حدیث سے استدلال کرتے تھے کہ:

﴿نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السوم على سوم اخيه﴾

یعنی اگر دو آدمی کسی چیز کی خریداری میں بھاؤ تاؤ کررہے ہوں تو تیسرے شخص کو درمیان میں آکر دام لگانا جائز نہیں۔ نیلام کے اندر یہی ہوتا ہے کہ ایک شخص نے کسی چیز کے دام لگائے اور ابھی بات مکمل نہیں ہوئی تھی کہ دوسرے نے آکر اس سے زیادہ دام لگادیئے۔ لہٰذا یہ صورت "سوم علی سوم اخیہ" میں داخل ہونے کی وجہ سے جائز نہیں۔

جمہور فقہاء جن میں ائمہ اربعہ بھی داخل ہیں۔ اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ "سوم علی سوم اخیہ" کی ممانعت اس وقت ہے جب بھاؤ تاؤ کے نتیجے میں بائع کے دل میں اسی مشتری کے ہاتھ وہ چیز فروخت کرنے کا رجحان پیدا ہوگیا ہو، لیکن اگر بائع کے دل میں میلان اور رجحان پیدا نہیں ہوا بلکہ ابھی بات چیت جاری ہو، اور خاص طور پر جب کہ خود بائع دوسروں کو خریدنے کی دعوت دے رہا ہو کہ اس سے زیادہ میں کون خریدے گا تو ایسی صورت میں یہ "سوم علی سوم اخیہ" میں داخل نہیں۔ لہٰذا جائز ہے۔

ہر قسم کے اموال میں نیلام جائز ہے

بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ مال غنیمت اور مال میراث میں "نیلام" جائز ہے، دوسرے اموال میں جائز نہیں۔ ان فقہاء میں امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ بھی شامل ہیں، ان فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ جہاں کہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا نیلام کرنا منقول ہے وہ غنائم اور مواریث ہی کے اندر منقول ہے، دوسرے اموال میں منقول نہیں۔ اس لئے دوسرے اموال میں نیلام جائز نہیں۔ جمہور فقہاء اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایک تو حدیثِ باب ان کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ اس میں جن دوچیزوں کا آپ نے نیلام فرمایا، وہ نہ تو مال میراث تھا اور نہ مال غنیمت تھا۔ دوسرے یہ کہ اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا نیلام کرنا صرف غنائم اور مواریث ہی میں ثابت ہو، تب بھی غنائم اور مواریث کی خصوصیت کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ اس لئے کہ فقہ کا مسلمہ اصول ہے:

﴿العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب﴾

یعنی شرعاً الفاظ کی عمومیت کا اعتبار ہے، سبب کے مخصوص ہونے کا اعتبار نہیں۔ لہٰذا نیلام ہر قسم کے اموال میں جائز ہے۔

یہ بعض حضرات فقہاء دار قطنی کی ایک حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ:

﴿نهى رسول الله صلى الله عليه وسم عن بيع من يزيد الا في الغنائم والمواريث﴾ (۲۲)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غنائم اور مواریث کے علاوہ دوسرے اموال میں نیلام سے منع فرمایا ہے۔ جمہور فقہاء اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اولاً تو یہ حدیث ضعیف ہے، لیکن اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تب بھی اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نیلام عموماً انہی دو چیزوں میں ہوتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ دوسری چیزوں میں نیلام بالکل ممنوع ہے۔ (۲۳)

باب ماجاء فی بیع المدبر

﴿عن جابر رضي الله عنه ان رجلا من الانصار دبر غلاما له فمات ولم يترك مالا غيره، فباعه النبي صلى الله عليه وسلم، فاشتراه نعيم بن النحام۔ قال جابر: عبدا

قبطيا مات عام الاول في امارة ابن الزبير ﴾ (۲۴)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک انصاری نے اپنے غلام کو مدبر بنایا، اس کے بعد مالک کا انتقال ہوگیا، اور انتقال کے وقت مالک نے سوائے اس غلام کے کوئی اور مال نہیں چھوڑا، چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مدبر غلام کو فروخت کردیا، حضرت نعیم بن النحام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وہ غلام خرید لیا۔ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ وہ قبطی غلام تھا۔ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی امارت کے پہلے سال میں اس کا انتقال ہوگیا۔

مولیٰ کے انتقال کے بعد مدبر کی بیع جائز نہیں

اس حدیث پر اشکال یہ ہے کہ شرعی مسئلہ ہے کہ آقا کے انتقال کے بعد مدبر کی بیع کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ غلام کیسے فروخت کردیا؟ اس اشکال کے جواب میں شراح حدیث نے کافی کلام کیا ہے، اور بہت سے جوابات دیے ہیں لیکن سب سے صحیح جواب یہ ہے کہ اس روایت میں کسی صحابی سے وہم ہوگیا ہے، اصل روایت میں مولیٰ کے مرنے کا ذکر نہیں تھا۔ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت سے اس وہم کا منشا بھی معلوم ہوتا ہے۔ اس روایت کے الفاظ یہ ہیں:

﴿ان رجلا من الانصار دبر غلاما له، فقال: هو حر ان حدث به حادث فمات، فباعه النبي صلى الله عليه وسلم﴾
(۲۵)

یعنی ایک انصاری شخص نے اپنے غلام کو مدبر بناتے ہوئے اس سے کہا کہ: وہ آزاد ہے اگر کسی حادثے میں اس کا انتقال ہوجائے۔ گویا کہ اصل لفظ "فمات" کا تعلق شرط کے ساتھ ہے، اور یہ لفظ "فمات" مولیٰ کے اس کلام کا حصہ ہے جو اس نے غلام کو مدبر بناتے وقت کہا تھا، لیکن کسی پڑھنے والے نے لفظ "حادث" پر وقف کردیا، اور پھر "فمات" کو ایک مستقل جملہ مستانفہ سمجھ کر اس طرح پڑھا:

﴿فمات، فباعه النبي صلى الله عليه وسلم﴾

اس سے یہ وہم ہوگیا کہ مولیٰ کی موت کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو

فروخت کیا، حالانکہ حقیقت میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام کو مولیٰ کی زندگی ہی میں فروخت کردیا تھا۔

مولیٰ کی زندگی میں مدبر کی بیع کا حکم

مدبر کی دو قسمیں ہیں۔ ① مدبر مطلق۔ ② مدبر مقید۔ مدبر مطلق اس کو کہتے ہیں جس کو آقا مطلقاً یہ کہہ دے۔

﴿انت حر عن دبر منی﴾

یعنی میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔ مدبر مقید اسے کہتے ہیں جس میں آقا غلام کی آزادی کو کسی خاص مدت یا کسی خاص حادثہ میں مرنے کے ساتھ مشروط کردے۔ مثلاً آقا کہے۔

﴿ان مت فی مرضی هذا فانت حر﴾

یا یہ کہے:

﴿ان مت فی هذا الشهر فانت حر﴾

"مدبر مقید" کی بیع تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ "مدبر مطلق" کی بیع میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ "مدبر مطلق" یقینی طور پر مولیٰ کے انتقال پر آزادی کا مستحق ہوجاتا ہے۔ لہٰذا اب مولیٰ کا اس غلام سے اتنا حق وابستہ رہ گیا ہے کہ وہ اپنی زندگی تک اس سے خدمت لیتا رہے، لیکن اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا حق باقی نہیں رہا، اس لئے مدبر مطلق کی بیع جائز نہیں۔ اور "مدبر مقید" کی آزادی یقینی نہیں، اس لئے کہ جس وقت یا جس حادثے میں موت آنے پر آزادی کو مقید کیا تھا اگر اس مدت یا اس حادثے میں مولیٰ کا انتقال نہیں ہوا تو وہ غلام جوں کا توں قن ہی رہے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مدبر غلام کو فروخت کردیا۔ حنفیہ اور مالکیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دار قطنی میں مروی ہے کہ:

﴿لا یباع المدبر ولا یوهب، وهو حر من ثلث المال﴾ (۲۶)

یہ روایت مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے۔ اور امام دار قطنی نے طریق موقوف کو صحیح

قرار دیا ہے۔ اور اس باب میں موقوف بھی بحکم مرفوع ہے۔ کیونکہ یہ امر غیر مدرک بالقیاس ہے۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، حنفیہ نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں، ایک جواب یہ ہے کہ یہ "مدبر مقید" تھا اور مدبر مقید کی بیع حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ لیکن یہ جواب درست نہیں، اس لئے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں اس کی صراحت ہے کہ یہ مدبر مطلق تھا، مدبر مقید نہیں تھا۔ شیخ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ اِبتداء اسلام کا واقعہ ہے جس میں بیع الحر بھی جائز تھی۔ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ بیع المدبر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی ولایت عامہ کے تحت وہ اختیارات حاصل تھے جو اُمّت کے دوسرے افراد کو حاصل نہیں تھے۔ لہٰذا اس ولایت عامہ کے تحت آپ نے اس کی تدبیر کو منسوخ فرماکر اس کی بیع کردی۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کی تائید بہت سے واقعات سے ہوتی ہے، چنانچہ ابوداؤد میں "سرق" کا واقعہ آتا ہے۔ جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آزاد آدمی کی بیع کی اجازت دیدی۔ واقعہ یہ ہے کہ "سرق" نے ایک اعرابی سے ایک اونٹ خریدا، جب اعرابی نے پیسے مانگے تو اس نے کہا کہ تم میرے ساتھ گھر چلو۔ گھر سے تمہیں دیدوں گا، چنانچہ جب گھر پہنچے تو اس سے کہا تم باہر ٹھیرو، میں اندر سے پیسے لے کر آتا ہوں۔ سرق گھر کے اندر داخل ہوا اور پیچھے کے دوسرے دروازے سے اونٹ لے کر غائب ہوگیا۔ اس اعرابی نے کافی دیر انتظار کے بعد جب دروازہ کھٹکھٹایا تو معلوم ہوا کہ وہ تو بھاگ گیا۔ وہ اعرابی مایوس ہوکر واپس چلا گیا کہ اونٹ بھی گیا اور پیسے بھی گئے۔ چند روز کے بعد اعرابی نے اس کو کہیں دیکھ لیا اور پکڑ کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کردیا اور پورا واقعہ بیان کردیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اس کو میری نگرانی میں بازار لے جاکر فروخت کردو اور جو پیسے آئیں وہ تم رکھ لینا۔ جب وہ اعرابی اس کو بازار میں فروخت کرنے لگا تو ایک خریدار آگیا۔ اور اعرابی نے اس سے پوچھا کہ تم کس مقصد کے لئے اس کو خرید رہے ہو؟ اس نے جواب دیا کہ میں اس کو خرید کر آزاد کردوں گا، اعرابی نے سوچا کہ یہ شخص اتنے پیسے خرچ کرکے اس کو آزاد کرنے کی فضیلت حاصل کرنا چاہتا ہے تو یہ فضیلت میں ہی کیوں نہ حاصل کرلوں۔ چنانچہ اعرابی نے فروخت کرنے سے انکار کردیا اور پھر خود ہی آزاد کردیا۔ دیکھئے: اس واقعے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آزاد آدمی کو فروخت کرنے کا حکم دیدیا۔ یہ آپ نے اپنی ولایت عامہ کے تحت ایسا کیا، اسی طرح حدیثِ باب کے اندر بھی آپ نے اپنی ولایت عامہ کو استعمال فرماتے ہوئے مدبر کو فروخت کردیا ہو۔

میرے نزدیک سب سے بہتر جواب

میرے نزدیک سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ اصل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مدبر کی ذات کو فروخت نہیں کیا تھا، بلکہ اس کی خدمت فروخت کی تھی، لیکن راوی نے اس کو بیع سے تعبیر کردیا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سنن دار قطنی کی کتاب المکاتب میں ابو جعفر کی ایک روایت ہے۔ جس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿شهدت حديث جابر انما باع رسول الله صلى الله عليه وسلم خدمة المدبر لا عينه﴾ (۲۷)

اس روایت سے صاف معلوم ہورہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عین عبد کو فروخت نہیں کیا تھا، بلکہ خدمت عبد کو فروخت کیا تھا۔ لہٰذا اس روایت کی بنیاد پر مدبر کی بیع کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔(۲۸)

وہم کی وجہ سے پوری حدیث مردود نہیں ہوتی

جیسا کہ میں نے شروع میں عرض کیا تھا کہ اس حدیث میں کسی راوی سے وہم ہوگیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر کسی روایت کے اندر راوی سے وہم ہوجائے تو پھر وہ روایت ناقابل اعتبار اور مردود ہوجانی چاہئے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر حدیث کے کسی ایسے جزء کے اندر راوی کو وہم ہوجائے جو پورے واقعے کا ایک حصہ ہے، کل واقعہ نہیں ہے تو اس وھم کی وجہ سے اصل حدیث ناقابل استدلال یا ناقابل اعتبار نہیں ہوگی، بلکہ اصل حدیث پھر بھی قابل اعتبار رہے گی البتہ یہ کہا جائے گا کہ اس خاص جزء کے اندر راوی سے وہم ہوگیا ہے۔ اس وہم کے پیدا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں رواۃ حدیث اس بات کا اہتمام کرتے تھے کہ حدیث کا جو اصل جوہر اور مغز ہے اس کو محفوظ کرلیا جائے، جس کی وجہ سے جزوی تفصیلات کے محفوظ رکھنے کا اتنا اہتمام نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ جزوی تفصیلات کے اندر راویوں کے درمیان آپس میں اختلاف اور تعارض بھی پیدا ہوجاتا تھا، اور وہم بھی پیدا ہوجاتا تھا۔ چنانچہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی بہت سی حدیثوں میں راویوں سے وہم ہوا ہے، لیکن اس وہم کی وجہ سے یہ نہیں ہوا کہ پوری حدیث رد کردی گئی ہو، بلکہ صرف اس جزء کی

حد تک وہم بتادیا جاتا ہے۔

باب ماجاء فی کراھیة تلقی البیوع

عن ابن مسعود رضی اللّٰہ عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم انہ نھی عن تلقی البیوع (۲۹)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "تلقی البیوع" سے منع فرمادیا۔ لفظ "بیوع" یا تو اسم مفعول کے معنی میں ہے، اس صورت میں "تلقی البیوع" کے معنی ہوں گے "تلقی المبیع" یا اسم فاعل کے معنی میں ہے، اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے "تلقی البائع" ۔ تلقی البیوع کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی تاجر باہر سے سامان تجارت شہر کے اندر فروخت کرنے کے لئے لارہا ہے تو دوسرا آدمی اس کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے ہی اس سے ملاقات کرکے وہ سامان تجارت اس سے خریدلے، اس کو "تلقی البیوع" کہا جاتا ہے، اور اس کو اگلی حدیث میں "تلقی الجلب" سے تعبیر کیا گیا ہے۔

عن ابی ھریرة رضی اللّٰہ عنہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی ان یتلقی الجلب فان تلقاہ انسان فابتاعہ فصاحب السلعة فیھا بالخیار اذا ورد السوق (۳۰)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آنے والے قافلوں سے باہر ہی ملاقات کرنے سے منع فرمایا۔ اور اگر کسی نے ان سے ملاقات کرکے ان سے وہ سامان خرید لیا تو صاحب سلعہ کو اختیار حاصل ہوگا جب کہ وہ خود بازار میں پہنچ جائے۔

"جلب" جمع ہے "جالب" کی اور جالب کے معنی ہیں، "کھینچ کر لانے والا" چونکہ وہ شخص باہر سے مال لاکر شہر میں فروخت کرتا ہے، اس لئے اس کو "جالب" کہا جاتا ہے۔

تلقی الجلب سے ممانعت کی وجہ

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دو وجہ سے تلقی الجلب سے منع فرمایا ہے، ایک وجہ "ضرر" ہے کہ جو شخص باہر جاکر آنے والے تاجر سے سامان خریدلے گا وہ تنہا اس سامان کا مالک اور اجارہ دار بن جائے گا، پھر وہ پہلے تو ذخیرہ اندوزی کرے گا، اور جب اس سامان کی قیمت زیادہ ہو

جائے گی اس وقت وہ اپنی من مانی قیمت پر بازار میں فروخت کرے گا، جس کے نتیجے میں مہنگائی ہو جائے گی اور لوگ اسی قیمت پر اس سے خریدنے پر مجبور ہوں گے، اس لئے کہ وہ سامان دوسروں کے پاس موجود نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر باہر سے آنے والا تاجر خود شہر کے بازار میں جاکر اپنا سامان فروخت کرتا تو اس صورت میں بہت سے لوگ وہ سامان اس سے خرید لیتے، پھر آگے مزید فروخت کرنے کے لئے ان کے درمیان آپس میں مقابلہ ہوتا، جس کے نتیجے میں عام لوگوں کو وہ سامان سستے داموں میں مل جاتا اور کسی ایک تاجر کی اجارہ داری قائم نہیں ہوتی۔

ممانعت کی دوسری وجہ "غرر" ہے کہ عموماً جو لوگ شہر سے باہر جاکر آنے والے تاجر سے سامان تجارت خریدتے ہیں، اکثر وبیشتر وہ آنے والے تاجر کو دھوکہ بھی دیا کرتے ہیں۔ اس لئے کہ آنے والے تاجر کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بازار میں اس چیز کے کیا دام چل رہے ہیں۔ مثلاً ایک چیز کے دام بازار میں پچاس روپے ہیں، اور اس نے تاجر کو جھوٹ بول دیا کہ بازار میں اس کے دام چالیس روپے ہیں۔ چنانچہ اس تاجر نے وہ چیز چالیس روپے میں فروخت کردی۔ تو اس نے اس تاجر کو دھوکہ دیا۔ مذکورہ بالا دو وجوہات "غرر اور ضرر" کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "تلقی الجلب" سے ممانعت فرمادی۔

"غرر" اور "ضرر" ممانعت کی علّت ہیں

فقہاء حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ "تلقی الجلب" سے ممانعت کی جو دو خرابیاں بیان کیں، یعنی غرر اور ضرر، یہ دونوں اس ممانعت کی علّت ہیں۔ حکمت نہیں، لہٰذا جس جگہ یہ خرابیاں پائی جائیں گی وہاں ممانعت آئے گی ورنہ نہیں۔ مثلاً ایک تاجر شہر سے باہر ایسا سامان تجارت لایا تھا جس کی شہر کے اندر قلت نہیں ہے، اب اگر دوسرا تاجر باہر جاکر اس سے وہ سامان خرید کر اس کا ذخیرہ کرلے تب بھی لوگوں کو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوگا۔ اور وہ تاجر جو سامان خرید رہا ہے آنے والے تاجر کو دھوکہ بھی نہیں دے رہا ہے تو اس صورت میں "تلقی الجلب" ممنوع نہیں۔ البتہ دوسرے بعض فقہاء کے نزدیک یہ مطلقاً ممنوع ہے، چاہے ضرر اور غرر پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ لہٰذا آج کل یہ سول ایجنٹ ہوتے ہیں جو منڈی میں داخل ہونے سے پہلے ہی باہر سے آنے والا سامان خرید لیتے ہیں اور اجارہ دار بن جاتے ہیں۔ اگر وہ اس سامان کی قیمت اتنی زیادہ بڑھادیں جس کی وجہ سے عام لوگوں کو ضرر پہنچے تو ناجائز ہوگا، ورنہ نہیں۔

ایسی بیع کا حکم

پھر جن صورتوں میں "تلقی الجلب" ممنوع ہے، ان میں اگر کسی شخص نے "تلقی الجلب" کرلیا تو اس صورت میں بیع منعقد ہو جائے گی یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک بیع منعقد ہوجائے گی اور مشتری اس چیز کا مالک بن جائے گا۔ البتہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد اور ممانعت کا خیال نہ رکھنے کا گناہ ہوگا۔(۳۱)

دھوکے کی صورت میں بائع کو خیار فسخ

ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے شہر سے باہر جاکر آنے والے تاجر کو دھوکہ دیکر اور اس کو اس سامان کی غلط قیمت بتاکر اس سے وہ سامان کم داموں میں خرید لیا۔ مثلاً بازار میں اس سامان کے دام پچاس روپے تھے، اس نے چالیس روپے بتاکر اس سے وہ سامان چالیس روپے کے حساب سے خرید لیا لیکن جب باہر سے آنے والا تاجر شہر کے اندر داخل ہوا، تب اس کو معلوم ہوا کہ مشتری نے جھوٹ بول کر اور دھوکہ دیکر کم قیمت میں وہ سامان خریدا ہے۔ تو کیا اس صورت میں بائع کو بیع فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا یا نہیں؟

اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کا کہنا یہ ہے کہ ایسی صورت میں بائع کو خیار فسخ حاصل ہوگا۔ لہٰذا اگر بائع چاہے تو مشتری سے یہ کہہ دے کہ میں وہ بیع فسخ کرتا ہوں، اگر تمہیں خریدنا ہو تو پچاس روپے میں خریدلو، اس سے کم پر میں فروخت نہیں کرتا۔

فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ بائع کو خیار فسخ حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہمارے نزدیک "خیار مغبون" حاصل نہیں ہوتا، یعنی اگر کوئی شخص کوئی چیز دھوکہ دیکر فروخت کردے یا دھوکہ دیکر خریدلے تو اس صورت میں دوسرے شخص کو خیار فسخ حاصل نہیں ہوتا۔ اور عقد کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ "لازم" ہو اور "خیار" ہونا ایک عارض ہے، لہٰذا مثبت خیار کو دلیل کی ضرورت ہے، "نافی خیار" کو دلیل کی ضرورت نہیں۔ اور چونکہ اس بیع کے اندر غلطی بائع کی ہے کہ اس نے دھوکہ کیوں کھایا؟ اور مشتری کے قول پر اس نے اعتبار کیوں کیا؟ اس کو خود تحقیق کرنی چاہئے تھی کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے یا سچ بول رہا ہے تو چونکہ کوتاہی بائع کی ہے اس لئے بائع ہی اس نقصان کو بھگتے گا اور اس کو خیار فسخ حاصل نہیں ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ اس باب کی مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ

تعالیٰ عنہ سے مروی ہے، اس حدیث میں اس بات کی صاف صراحت ہے کہ بائع کو بیع کے فسخ کا اختیار حاصل ہوگا۔

فقہاء حنفیہ نے اس حدیث کے جواب میں بہت سی تاویلات کی ہیں، لیکن کوئی تاویل قابل اطمینان نہیں ہے۔ کیونکہ اس حدیث کے الفاظ بالکل واضح اور صاف ہیں، اس لئے ائمہ ثلاثہ کا مسلک زیادہ قوی ہے۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ امام صاحب کا مسلک اس حدیث کے خلاف ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ بات بھی محل کلام ہے کہ امام صاحب سے عدم خیار صراحتاً ثابت ہے یا نہیں؟ اگر ثابت ہو تو پھر غالب گمان یہ ہے کہ جس حدیث میں یہ الفاظ ہیں وہ حدیث امام صاحب کو نہ پہنچی ہو۔ اس لئے صحیح بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ بائع کو فسخ بیع کا اختیار حاصل ہے۔ چنانچہ علامہ ابن ھمام رحمۃ اللہ علیہ نے فتح القدیر میں یہی موقف اختیار کیا ہے کہ بائع کو اختیار ملے گا۔(۳۲)

باب ماجاء لا یبیع حاضر لباد

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: وقال قتيبة يبلغ به النبی صلی الله عليه وسلم قال: لا يبيع حاضر لباد﴾ (۳۳)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت نہ کرے۔ "حاضر" کے معنی ہیں شہری اور "باد" کے معنی ہیں دیہاتی۔ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت کرنے کے لئے اس کا وکیل اور دلاّل نہ بنے، مثلاً ایک دیہاتی اپنے دیہات سے کوئی سامان بیچنے کے لئے شہر میں آرہا ہے اور بازار کی طرف جارہا ہے تو ایک شہری نے اس کو کہا کہ تم خود یہ سامان بازار لے جاکر فروخت مت کرو، بلکہ یہ سامان میرے حوالے کردو اور مجھے اپنا وکیل بنادو، اور پھر جس وقت اس سامان کو فروخت کرنا تمہارے حق میں زیادہ مفید ہوگا اس وقت میں فروخت کردوں گا۔ اگر تم ابھی بازار میں فروخت کردوگے تو زیادہ نفع نہیں ہوگا۔

عدم جواز کی وجہ

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ممانعت اس لئے فرمائی کہ اس عمل سے شہر والوں

کو ضرر ہوگا، کیونکہ اگر وہ دیہاتی خود بازار جاکر اپنا سامان فروخت کرے گا تو ظاہر ہے کہ ایک طرف تو اس کو اپنے دیہات اور گھر واپس جانے کی جلدی ہوگی، اور دوسری طرف اس کے پاس ذخیرہ اندوزی کا کوئی راستہ نہیں ہوگا، اس لئے وہ یہ چاہے گا کہ میں جلدی سے اپنا سامان فروخت کرکے گھر واپس پہنچ جاؤں۔ ظاہر ہے کہ وہ اپنا نقصان کرکے سامان فروخت نہیں کرے گا، بلکہ نفع رکھ کر ہی فروخت کرے گا، لیکن تھوڑا نفع رکھ کر فروخت کردے گا، جس کے نتیجے میں ارزانی ہوگی اور مہنگائی نہیں ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر شہری اس دیہاتی کا وکیل اور آڑھتی بن جائے گا تو وہ اس غلے کو اٹھاکر اپنے گودام میں ڈال دے گا، پھر جب بازار میں اس کی قلت ہوگی، اور اس کے نتیجے میں اس کے دام زیادہ ہو جائیں گے تو اس وقت وہ اس غلے کو مہنگے داموں میں فروخت کرے گا۔ جس کی وجہ سے عام لوگوں کو ضرر ہوگا، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ممانعت فرمادی۔

اس مسئلہ میں بھی فقہاء حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ یہاں بھی ممانعت "معلول بعلّہ" ہے اور وہ علّت "ضرر" ہے۔ لہٰذا جہاں کہیں یہ ضرر پایا جائے گا ممانعت کا حکم آجائے گا، اور جہاں ضرر نہیں پایا جائے گا وہاں "بیع الحاضر لباد" جائز ہوگی۔

مندرجہ بالا دونوں مسئلوں یعنی "تلقی الجلب" اور بیع الحاضر لباد" میں دو عاقل بالغ آدمیوں کے درمیان ایجاب وقبول ہو رہا ہے اور آپس کی رضامندی سے معاملہ ہو رہا ہے۔ اس لئے اس میں اصل قاعدہ تو یہ ہے کہ اس میں کسی آدمی کو مداخلت نہ کرنی چاہئے۔ لیکن اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا معاملہ کرنے سے منع فرمادیا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کسی بھی معاملے میں صرف دو فریقوں کا آپس میں رضامند ہوجانا اس کے جواز کے لئے کافی نہیں۔ اس لئے کہ اگر ان دونوں کی رضامندی سے معاشرے کو یا ماحول کو، شہر کو یا بستی کو ضرر لاحق ہو رہا ہو تو اس صورت میں ان کی رضامندی کے باوجود وہ معاملہ ناجائز ہوگا۔

اسی طرح کسی اور معاملے میں بھی اگر اسلامی حکومت یہ محسوس کرے کہ اس سے لوگوں کو ضرر لاحق ہوگا تو اسلامی حکومت اس پر پابندی عائد کرسکتی ہے، چاہے وہ معاملہ فی نفسہ جائز ہو، اور پھر تمام لوگوں پر اس پابندی کو قبول کرنا اور اس کے مطابق عمل کرنا شرعاً بھی واجب ہوگا۔

رسد اور طلب کا ثبوت حدیث سے

عن جابر رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ

علیہ وسلم: لا یبیع حاضر لباد، دعوا الناس یرزق اللّٰہ بعضهم من بعض﴾ (۳۴)

یہ اس باب کی دوسری حدیث ہے، اس میں ایک جملے کا اضافہ ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ: لوگوں کو چھوڑ دو کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے بعض کو بعض کے ذریعے رزق دے۔ اس جملے سے اسلام کے نظام معیشت کے ایک بنیادی اصول کی طرف رہنمائی ملتی ہے جو اسلام کو سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں سے ممتاز کرتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ماہرین معاشیات کی تصریح کے مطابق کسی بھی ملک کے نظام معیشت کے چار بنیادی معاشی مسائل ہوتے ہیں۔

① ملک میں کیا چیز پیدا کی جائے؟ اسے "ترجیحات کا تعیّن" کہتے ہیں۔

② کتنے وسائل پیداوار کو کس کام میں لگایا جائے؟ اس کو وسائل کی تقسیم کہتے ہیں۔

③ جو پیداوار حاصل ہو، اسے عوام میں کس تناسب سے تقسیم کیا جائے؟ اس کو "آمدنی کی تقسیم" کہتے ہیں۔

④ اپنی پیداوار میں کمّاً اور کیفاً کس طرح ترقی کی جائے؟ اسے ترقی کے مسائل کہتے ہیں۔

سرمایہ دارانہ نظام

سرمایہ دارانہ نظام معیشت میں ان چاروں مسائل کو حل کرنے کا یہ طریقہ تجویز کیا گیا ہے کہ ہر فرد کو اپنی ملکیت کے استعمال اور اس کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کے لئے آزاد چھوڑ دیا جائے۔ اس سے خود بخود چاروں مسائل حل ہو جائیں گے۔ کیونکہ ہر شخص اپنے ذاتی منافع کی خاطر وہی چیز پیدا کرے گا اور اپنے وسائل کو اسی کام میں لگائے گا جس کی معاشرے کو ضرورت ہے، کیونکہ اگر وہ کوئی چیز معاشرے کی ضرورت سے زائد پیدا کرے گا تو اس چیز کی قیمت اسے کم ملے گی اور نفع کم ہوگا۔ لہٰذا وہ اس کی پیداوار روک دے گا۔ اس کے برعکس جن چیزوں کی معاشرے کو ضرورت ہے، اس کے پیدا کرنے سے نفع چونکہ زیادہ ہوگا اس لئے اس کو اسی مقدار تک پیدا کرے گا جس سے ضرورت تو پوری ہوجائے لیکن زائد از ضرورت نہ ہو، تاکہ اس چیز کی قیمت نہ گرے۔ اسی طرح آمدنی کی تقسیم بھی اسی اصول کے تحت ہوجائے گی، یعنی جس چیز کی پیداوار میں جس وسیلے کی ضرورت زیادہ ہوگی، اس قدر اس کو معاوضہ زیادہ ملے گا۔ مثلاً بازار میں کپڑے کی قلت ہے، اور اس بات کی ضرورت محسوس ہورہی ہے کہ کپڑے کی صنعت کی طرف زیادہ مزدوروں کا رجحان ہو تو اس صورت میں کپڑے کی صنعت میں مزدوروں کی اجرت بھی زیادہ ہوجائے

گی، چنانچہ مزدور زیادہ اجرت کی خاطر کپڑے کی صنعت میں کام کرنا پسند کرے گا۔ اسی طرح جب ہر شخص ذاتی منافع کے حصول کے لئے آزاد ہوگا تو وہ اس بات کی کوشش کرے گا کہ وہ زیادہ سے زیادہ بہتر پیداوار بنائے، اس طرح ترقی کا مسئلہ بھی خود بخود حل ہو جائے گا۔

اشتراکی نظام

اس کے برخلاف اشتراکیت نے مذکورہ مسائل کا یہ حل تجویز کیا کہ تمام وسائل پیداوار یعنی زمینیں اور کارخانے وغیرہ انفرادی ملکیت سے نکال کر حکومت کی تحویل میں دیدئے جائیں، اور حکومت معاشرے کی ضروریات کا اندازہ کرکے منصوبہ بندی کرے گی۔ اور منصوبہ بندی کے تحت زمینوں اور کارخانوں کو مختلف پیداوار میں استعمال کرے گی۔

سرمایہ دارانہ نظام کی خرابیاں

سرمایہ دارانہ نظام کی تجویز اپنے فلسفے کے لحاظ سے صحیح تر ہے۔ لیکن اس نے اس کی عملی تطبیق میں ایسی خطرناک غلطیاں کی ہیں، جن سے اس کا فلسفہ ہی باطل ہوگیا۔ یہ بات تو اپنی جگہ درست ہے کہ اس قسم کے معاشرتی مسائل کو سرکاری منصوبہ بندی کے تحت لانا ایک غیر فطری اور مصنوعی عمل ہے، جس پر شدید جبر و تشدد کے بغیر عمل کرنا مشکل ہے، جیسا کہ اشتراکی نظام نے یہ فلسفہ پیش کیا تھا۔ لیکن دوسری طرف سرمایہ دارانہ نظام نے ہر فرد کو اس کی انفرادی ملکیت میں آزادی دے کر اس کے لئے زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کا ہر طریقہ جائز قرار دیدیا ہے، جس کے نتیجے میں سود، قمار، سٹہ، ذخیرہ اندوزی اور ہر قسم کے ناجائز آمدنی کے ذرائع کی اجازت دیدی۔ چنانچہ بہت سے لوگ اس قسم کے ذرائع آمدنی کو کام میں لاکر دولت جمع کرنے میں لگ گئے، اور بازاروں میں اپنی اجارہ داریاں قائم کرلیں۔ چھوٹے تاجروں کا بازار میں آنے کا راستہ بند کردیا، جس کے نتیجے میں رسد اور طلب کا قدرتی نظام مفلوج ہوگیا، چنانچہ جو شخص ایک مرتبہ بڑا سرمایہ دار بن گیا۔ وہ اب امیر سے امیر تر ہوتا جارہا ہے، اور دوسری طرف غریب آدمی کے ذرائع آمدنی محدود اور مصارف بڑھتے جارہے ہیں جس کی وجہ سے وہ غریب سے غریب تر ہوتا جارہا ہے۔

اسلام کا نظام معیشت

ان دونوں نظاموں کے برعکس اسلام کی بنیادی تعلیم یہ ہے کہ انفرادی ملکیت کو برقرار رکھتے

ہوئے ایک طرف تو بازار میں آزاد مقابلہ پیدا کیا جائے، اور اس طرح رسد وطلب کے قدرتی نظام کو سرگرم رکھا جائے۔ اس کے لئے اسلام نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اجارہ داریاں پیدا کرنے والے تمام راستوں کو بند کیا جائے، مثلاً سود، قمار، سٹہ، اکتناز، احتکار، اور قیمتوں کی تعیین میں تاجروں کے درمیان باہمی معاہدوں کو ناجائز قرار دیدیا گیا۔ اور دوسری طرف زکوٰۃ، صدقات، میراث، نفقات وغیرہ کے احکام کے ذریعے دولت کو ایک جگہ جمع ہونے کے بجائے مختلف طریقوں سے معاشرے میں پھیلادیا گیا، جس سے بازار میں چند افراد کی اجارہ داری قائم نہیں ہوتی۔ حدیثِ باب میں "بیع الحاضر للباد" سے ممانعت کا مقصد بھی اجارہ داری قائم ہونے سے روکنا ہے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد:

﴿دعوا الناس یرزق اللّٰہ بعضھم من بعض﴾

سے اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ بازار کے آزاد مقابلے میں کسی قسم کی کوئی رکاوٹ ڈالنا درست نہیں۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک حدیث جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تسعیر (بھاؤ مقرر کرنا) کی تجویز کو رد کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

﴿ان اللّٰہ ھو القابض الباسط الرازق﴾ (۳۵)

لہٰذا اسلامی نظام معیشت کی بنیاد اس پر ہے کہ انفرادی ملکیت سرمایہ داری کی طرح آزاد اور بے لگام نہ ہو، بلکہ اسکو شرعی اور قانونی اور اخلاقی پابندیوں میں اس طرح جکڑ دیا جائے کہ وہ اجارہ داری کی صورت پیدا نہ کرسکے۔ واللّٰہ سبحانہ اعلم

باب ماجاء فی النھی عن المحاقلة والمزابنة

﴿عن ابی ھریرة رضی اللّٰہ عنہ قال: نھی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن المحاقلة والمزابنة﴾ (۳۶)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محاقلہ اور مزابنہ سے منع فرمایا۔ "مزابنہ" کہتے ہیں کہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض فروخت کرنا۔ اور اگر یہی عمل کھیت کی پیداوار میں جاری کیا جائے۔ مثلاً کھیت میں لگی ہوئی گندم کو کٹی ہوئی گندم کے عوض فروخت کیا جائے تو اسے "محاقلہ" کہتے ہیں۔ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ کٹی ہوئی کھجور اور گندم کا وزن ممکن ہے، اور درخت پر لگی ہوئی کھجور اور کھیت

میں کھڑی ہوئی گندم کا وزن کرنا ممکن نہیں۔ اور مسئلہ یہ ہے کہ جب کھجور کی بیع کھجور سے ہو یا گندم کی بیع گندم سے ہو تو اس صورت میں مساوات ضروری ہے، تفاضل حرام ہے، اور اٹکل اوز اندازے سے بیچنے کی صورت میں مساوات کا پایا جانا یقینی نہیں۔ بلکہ کمی زیادتی کا احتمال باقی رہے گا۔ اور اموال ربویہ میں کمی زیادتی کے احتمال کے ساتھ بیع کرنا حرام ہے، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے منع فرمادیا"۔

﴿عن عبد اللّٰه بن یزید ان زیدا ابا عیاش سال سعدا رضی اللّٰه عنه عن البیضاء بالسلت، فقال: ایهما افضل؟ قال: البیضاء، فنهی عن ذلك وقال سعد رضی اللّٰه عنه: سمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یسئل عن اشتراء التمر بالرطب، فقال لمن حوله: اینقص الرطب اذا یبس؟ قالوا: نعم، فنهی عن ذلك﴾ (۴۷)

حضرت عبداللہ بن یزید روایت کرتے ہیں کہ حضرت زید ابو عیاش نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا کہ اگر سفید جو کو چھلی ہوئی جو کے عوض فروخت کیا جائے تو کیا حکم ہے؟ "بیضاء" سادہ جو کو کہتے ہیں اور "سلت" چھلی ہوئی جو کو کہتے ہیں، بعض نسخوں میں "بیضاء" کے نیچے گندم لکھا ہوا ہے، وہ غلط ہے۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے ابو عیاش سے پوچھا کہ ان دونوں میں سے کون سا جو افضل ہے؟ جواب میں حضرت ابو عیاش نے بتایا کہ بیضاء افضل ہے، حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے اس بیع سے منع فرمادیا۔ اس کے بعد حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ میں نے سنا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے تمر کو رطب کے عوض خریدنے کے بارے میں کسی نے سوال کیا، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پاس بیٹھے ہوئے لوگوں سے پوچھا کہ کیا رطب کھجور خشک ہوجانے کے بعد وزن میں کم ہوجاتی ہے یا نہیں؟ صحابہ نے جواب میں عرض کیا: ہاں! تو آپ نے رطب کو تمر کے عوض فروخت کرنے سے منع فرمادیا۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک

اس حدیث کی بنا پر ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں، اس لئے کہ اگر تمر کو رطب کے عوض کیلاً برابر کرکے فروخت کیا جائے گا، مثلاً آپ نے ایک صاع کے اندر خشک کھجور بھردی اور دوسرے صاع میں رطب کھجور بھردی، تو اس صورت میں

جس شخص کے حصے میں رطب کھجور آئے گی وہ نقصان میں رہے گا۔ اس لئے کہ چند روز کے بعد وہ رطب کھجور خشک ہوکر کم ہوجائے گی، اور جس شخص کے حصے میں تمر آئے گی اس کا کوئی نقصان نہیں ہوا۔ اس لئے کہ خشک کھجور جیسی تھی ویسی ہی رہے گی، جس کے نتیجے میں دونوں کے درمیان بعد میں تفاضل ہوجائے گا، اور تفاضل کے ساتھ تبادلہ جائز نہیں۔

اور اگر یہ صورت اختیار کی جائے کہ آپس میں تبادلہ کے وقت برابر کرنے کے بجائے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کیاجائے۔ مثلاً رطب سوا صاع دی جائے اور تمر ایک صاع دی جائے تاکہ خشک ہونے کے بعد دونوں برابر ہوجائیں تو یہ صورت بھی جائز نہیں، اس لئے کہ عقد کے وقت ہی دونوں کے درمیان آپس میں تفاضل پایا جارہا ہے، اور تفاضل کے ساتھ تبادلہ جائز نہیں۔

عقد کے وقت تماثل کافی ہے

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا تماثل کے ساتھ جائز ہے، تفاضل کے ساتھ جائز نہیں۔ جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی اس دلیل کا تعلق ہے کہ اگر فی الحال تماثل کے ساتھ تبادلہ کریں گے تو بعد میں تفاضل پیدا ہوجائے گا۔ امام صاحبؒ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ شرعاً عقد کے وقت تماثل کا اعتبار ہے، بعد میں پیدا ہونے والی کمی زیادتی کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں۔ اس لئے کہ اگر یہ اصول تسلیم کرلیا جائے کہ ہمیشہ تماثل برقرار رہنا چاہئے تو پھر اگر ایک سال بعد بھی تفاضل پیدا ہونے کا امکان ہوگا تو اس کی بیع آج ہی ناجائز ہوگی، حالانکہ یہ بات کسی طرح بھی درست نہیں۔ لہٰذا بعد میں پیدا ہونے والے تفاضل سے شریعت کو کوئی بحث نہیں۔

اس مسئلے میں امام صاحب کی فقاہت

اس حدیث کی بنیاد پر حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف لوگوں نے بہت شور مچایا کہ صاف حدیث موجود ہے کہ تمر کی بیع رطب سے جائز نہیں، مگر امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے، ہر جگہ قیاس اور عقل سے کام لیتے ہیں، اور قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔

شراح ہدایہ نے واقعہ لکھا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت امام ابوحنیفہؒ بغداد تشریف لائے تو وہاں کے علماء نے آپ سے متعدد سوالات کئے۔ ان میں سے ایک سوال یہ تھا کہ رطب کو تمر کے عوض فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ امام صاحب نے فرمایا کہ تماثل کے ساتھ جائز ہے۔ علماء نے سوال کیا

کہ جائز ہونے کی کیا دلیل ہے؟ امام صاحب نے وہ مشہور حدیث پڑھ کر سنادی کہ:

﴿التمر بالتمر والفضل ربا﴾

یعنی تمر کو تمر کے ساتھ برابر کر کے بیع کرنا جائز ہے، کمی زیادتی ربا ہے۔

پھر امام صاحب نے ان علماء سے سوال کیا کہ آپ حضرات یہ بتائیں کہ رطب جنس تمر سے ہے یا خلاف جنس ہے؟ اگر آپ کا جواب یہ ہے کہ تمر جنس رطب سے ہے تو اس صورت میں یہی حدیث اس کے جواز پر دلالت کر رہی ہے، اس لئے کہ اس میں آپ نے فرمایا: "التمر بالتمر" یعنی تمر کو تمر کے ساتھ تماثلاً فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اگر آپ کا جواب یہ ہے کہ تمر رطب کی جنس سے نہیں بلکہ خلاف جنس سے ہے، تو پھر اسی حدیث کے آخری جزو سے جواز ثابت ہو رہا ہے، اس لئے کہ اس حدیث کے آخر میں آپ نے فرمایا کہ:

﴿واذا اختلفت الاجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيدا﴾

لہٰذا اگر تمر رطب ہے تو حدیث کے اول حصے سے جواز ثابت ہو رہا ہے، اور اگر تمر رطب نہیں تو پھر اسی حدیث کے آخری جزو سے جواز ثابت ہو رہا ہے۔ البتہ اتنا فرق رہے گا کہ پہلی صورت میں تماثل کی شرط کے ساتھ بیع جائز ہوگی، اور دوسری صورت میں تفاضل کے ساتھ بھی بیع جائز ہوگی، لہٰذا عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

رطب اور تمر کی جنس ایک ہے

پھر امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ رطب اور تمر کی جنس ایک ہے، لہٰذا "التمر بالتمر" کے حکم میں داخل ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک مرتبہ ایک صحابی خیبر سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے رطب کھجور لائے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو تناول فرمایا تو وہ آپ کو بہت پسند آئیں، آپ نے ان صحابی سے پوچھا:

﴿اكل تمر خيبر هكذا؟﴾

"کیا خیبر کی تمام کھجوریں ایسی ہوتی ہیں؟"

دیکھئے! اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے رطب پر لفظ تمر کا اطلاق فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ تمر اور رطب ایک ہی چیز ہے، لہٰذا ان دونوں کا آپس میں تبادلہ کرنا تماثل کے

ساتھ جائز ہے، تفاضل کے ساتھ جائز نہیں۔

حنطہ مقلیہ کی بیع غیر مقلیہ کے ساتھ جائز نہیں

امام صاحب کے مندرجہ بالا استدلال پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تمر کی بیع رطب کے ساتھ جائز ہے۔ تو پھر آپ حنطہ مقلیہ کی غیر مقلیہ کے ساتھ بیع کو ناجائز کیوں کہتے ہیں؟ حالانکہ حنطہ مقلیہ اور غیر مقلیہ دونوں کی جنس ایک ہے، لہٰذا اسی حدیث کی بنیاد پر یہ بیع بھی جائز ہونی چاہئے جیسے اس حدیث کی بنیاد پر آپ نے تمر اور رطب کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حنطہ مقلیہ بھی حنطہ کی جنس سے ہے، اور "الحنطة بالحنطة" والی حدیث کے تحت داخل ہے، لیکن اِن کے درمیان آپس میں بیع کرنے کی شرط یہ ہے کہ "اذا کان مثلا بمثل" یعنی حنطہ کی بیع حنطہ کے ساتھ اس وقت جائز ہے جب عقد کے وقت تماثل ہو، لہٰذا اگر حنطہ مقلیہ کی بیع غیر مقلیہ کے ساتھ کریں گے تو عقد کے وقت تماثل نہیں ہوگا، اس لئے کہ حنطہ مقلیہ کے اندر تخلخل پیدا ہوجاتا ہے، اور غیر مقلیہ کے اندر تخلخل نہیں ہوتا، لہٰذا ایک صاع کے اندر مقلیہ گندم کم آئیں گے اور غیر مقلیہ زیادہ آئیں گے جس کی وجہ سے عقد کے وقت تماثل نہیں پایا جائے گا، اس لئے ان کی بیع آپس میں جائز نہیں۔ جبکہ رطب اور تمر کے اندر عقد کے وقت تماثل پایا جاتا ہے، اگرچہ خشک ہوجانے کے بعد تماثل نہیں رہتا، اس لئے ان کی بیع آپس میں جائز ہے۔

رطب اور حنطہ مقلیہ میں فرق

ایک سوال یہ ہوسکتا ہے کہ بیع رطب بالتمر کی صورت میں بھی تو رطب صاع میں کم آئیں گی اور تمر زیادہ آئیں گی، کیونکہ رطب موٹی ہوتی ہیں اور جبکہ تمر ٹھوس اور خشک ہوتی ہیں، لہٰذا حنطہ مقلیہ و حنطہ غیر مقلیہ کی طرح اسے بھی حرام ہونا چاہئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ رطب اور حنطہ مقلیہ میں فرق ہے، وہ یہ کہ حنطہ مقلیہ جو پھولی ہوئی ہوتی ہے اس میں ہوا بھری ہوئی ہوتی ہے جو کہ غیر منتفع بہ ہے، جب کہ رطب کو پھولی ہوئی ہوتی ہے اس میں ہوا بھری ہوئی نہیں ہوتی بلکہ اس میں شیرہ بھرا ہوا ہوتا ہے جو کہ منتفع بہ ہے، البتہ بعد میں یہ شیرہ سوکھ جاتا ہے، لیکن عقد کے وقت اس میں شیرہ کے وجہ سے انتفام ہوتا ہے جو کہ منتفع بہ ہے۔ لہٰذا اسے حنطہ مقلیہ پر قیاس کرنا

درست نہیں۔ اور وقت عقد میں تفاضل نہیں پایا گیا بلکہ تماثل ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے بڑی کھجور کو چھوٹی کھجور کے عوض فروخت کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ صاع میں بڑی کھجوریں کم آئیں گی اور چھوٹی زیادہ آئیں گی، لیکن یہ صورت جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بڑی کھجوروں میں جو کمی ہے وہ کسی غیر منتفع بہ چیز کی وجہ سے نہیں ہے، بخلاف حنطہ مقلیہ اور غیر مقلیہ کے کہ وہاں حنطہ مقلیہ میں جو کمی ہے وہ صرف ہوا کی وجہ سے ہے جو کہ غیر منتفع بہ ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے کہ اس حدیث کے ذریعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف الفاظ میں منع فرمادیا ہے کہ رطب کی بیع تمر کے ساتھ جائز نہیں۔ اس کے جواب میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت زید ابو عیاش جو اس حدیث کے راوی ہیں وہ مجہول ہیں۔ اس لئے یہ روایت قابلِ اِستدلال نہیں، اسی لئے اِمام بخاریؒ اور اِمام مسلمؒ اس حدیث کو اپنی صحیح میں نہیں لائے، اور علامہ ابن حزمؒ نے بھی ان کو مجہول قرار دیا ہے، اور امام حاکمؒ نے بھی مستدرک میں یہی کہا کہ ان کی روایت قابل اِستدلال نہیں، اور علامہ اِبن عبدالبرؒ نے بھی ان کو مجہول قرار دیا ہے، اور حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے حضرت زید ابو عیاش کو مجہول قرار دینے پر اِمام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف فرمائی ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ "العرف الشذی" میں لکھا ہے کہ ابن حزمؒ نے حضرت زید ابو عیاش کو مجہول قرار دینے پر امام صاحب کی تردید کی ہے۔ لیکن یہ غالباً "العرف الشذی" کے ضابط سے غلطی ہوئی ہے، اس لئے کہ علامہ ابن حزمؒ کے بارے میں معروف یہ ہے کہ وہ بھی حضرت زید ابو عیاش کو مجہول قرار دیتے ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں اور حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال" میں اِن کا یہی قول نقل کیا ہے۔

اور اگر اس حدیث کو درست اور قابل استدلال مان لیا جائے تو اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ اس حدیث میں جو نفی آئی ہے، وہ "نسیئہ" بیع سے نفی وارد ہوئی ہے، اس لئے کہ تمر اموال ربویہ میں سے ہے، اور آپس میں تبادلے کے وقت یداً بید ہونا ضروری ہے، "نسیئہ" جائز نہیں، چنانچہ ابوداؤد اور طحاوی کی روایات میں یہ تصریح موجود ہے کہ:

﴿نهى عن بيع التمر بالرطب نسيئة﴾ (۳۸)

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر "نہی" نسیئہ کے ساتھ مخصوص تھی تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو لوگوں سے یہ پوچھنے کی کیا ضرورت تھی کہ:

﴿اینقص الرطب اذا یبس؟﴾

کیونکہ اس صورت میں خشک ہوجانے کے بعد رطب میں کمی واقع ہو یا نہ ہو، اس سے مسئلہ کی صورت میں پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس اشکال کا جواب "تلویح" کے ایک محشی بہاء الدین مرجانیؒ نے یہ دیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء سوال کرنے سے لوگوں کو اس بات پر متنبّہ کرنا تھا کہ یہ بیع بے فائدہ ہے۔ واللّٰہ اعلم بالصواب۔ (۳۹)

باب ماجاء فی کراھیۃ بیع الثمرۃ قبل ان یبدو صلاحھا

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنھما ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی عن بیع النخل حتی یزھو﴾ (۴۰)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کی بیع سے منع فرمایا، یہاں تک کہ وہ خوشنما ہوجائے۔ زھا، یزھو، زھواً کے لفظی معنی ہیں خوشنما اور دیکھنے میں اچھا معلوم ہونا، مراد یہ ہے کہ وہ کھجور پکنے لگے۔ اسی سند سے ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں:

﴿ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی عن بیع السنبل حتی یبیض ویامن العاھۃ، نھی البائع والمشتری﴾ (۴۱)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خوشے کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ اِس میں سفیدی آجائے اور وہ آفات سے محفوظ ہوجائے، بائع اور مشتری دونوں کو اس سے منع فرمایا۔ سفیدی آنے سے مراد یہ ہے کہ وہ پک جائے، اور آفات سے محفوظ ہونے مطلب یہ ہے کہ جب تک پھل کچا ہوتا ہے اس وقت تک اس بات کا اندیشہ رہتا ہے کہ کہیں اس کو آفت نہ لگ جائے، کہیں آندھی چلنے سے گر نہ جائے، کہیں بیماری لگنے سے خراب نہ ہوجائے، لیکن جب وہ پکنے لگتا ہے تو آفات سے محفوظ ہوجاتا ہے۔

ترکاریوں اور پھلوں کی بیع و شراء کے سلسلے میں یہاں چند بحثیں ہیں جن کو سمجھنا ضروری ہے۔
پہلی بات تو یہ ہے کہ روایات میں الفاظ مختلف آئے ہیں، مثلاً ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:

﴿نهى عن بيع النخل حتى يزهو﴾ (۴۲)

کہیں یہ الفاظ ہیں۔

﴿نهى عن بيع السنبل حتى يبيض﴾ (۴۳)

کسی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

﴿نهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها﴾ (۴۴)

اِن تمام الفاظ سے اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ بیع سے پہلے پھل کا پکنا ضروری ہے، پکنے سے پہلے ان کے نزدیک بیع درست نہیں۔ اِمام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان الفاظ سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اِس پھل کا آفات اور بیماری سے محفوظ ہونا کافی ہے، پورا پکنا اور اس میں مٹھاس کا پیدا ہونا ضروری نہیں۔ بہرحال دونوں اقوال قریب قریب ہیں، اس لئے کہ پھل بیماری اور آفات سے اسی وقت محفوظ ہوتا ہے جب اس میں پکنے کے آثار شروع ہوجاتے ہیں، لہٰذا ان دونوں اقوال میں بہت زیادہ فرق نہیں۔

پھل ظاہر ہونے سے پہلے بیع کرنا

اگر پھل ابھی درخت پر ظاہر ہی نہیں ہوا تو اس کی بیع بالاتفاق حرام ہے۔ جیسا کہ آج کل پھل آنے سے پہلے باغات کو ٹھیکے پر دیدیا جاتا ہے، اور بائع مشتری سے کہہ دیتا ہے کہ اس باغ میں اس سال جو پھل آئے گا وہ میں آپ کو فروخت کرتا ہوں، یہ صورت ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ ایک ایسی چیز کی بیع ہورہی ہے جو ابھی تک وجود میں نہیں آئی، بلکہ معدوم ہے، اس لئے اس کے جائز ہونے کا کوئی راستہ نہیں۔

اِس کی ایک اور بدتر صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ باغ کئی سال کے ٹھیکے پر دیدیتے ہیں، مثلاً تین سال، پانچ سال، یا دس سال کے لئے وہ باغ ٹھیکے پر دیدیا، اور بائع نے مشتری سے آئندہ آنے والے پھلوں کی قیمت آج ہی وصول کرلی۔ یہ صورت بالکل ناجائز اور نص صریح کے خلاف ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ:

﴿نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع السنين﴾
(۴۵)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی سال تک کی بیع کرنے سے منع فرمادیا، لہٰذا یہ صورت کسی حال میں بھی جائز نہیں۔

بیع بشرط القطع

اور اگر پھل درخت پر ظاہر ہوچکا ہو، لیکن ابھی پکا نہ ہو تو ایسے پھل کی بیع کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں، پہلی صورت کو "بیع بشرط القطع" کہتے ہیں، یعنی پھل کی بیع ہوجانے کے بعد بائع مشتری سے یہ کہہ دے کہ یہ پھل ابھی توڑ کرلے جاؤ، اور پھل فی الحال توڑ کرلے جانا بیع کے اندر مشروط ہو۔ بیع کی یہ صورت بالاتفاق جائز ہے، اس کے جواز میں کسی کا اِختلاف نہیں۔ البتہ اِمام ابن ابی لیلیٰؒ اور سفیان ثوریؒ اس صورت کو بھی ناجائز کہتے ہیں۔

بیع بشرط الترک

دوسری صورت یہ ہے کہ بائع اور مشتری بیع تو ابھی کرلیں، لیکن عقد بیع کے اندر ہی یہ شرط لگادیں کہ یہ پھل درخت پر چھوڑ دیا جائے گا، پکنے کے بعد مشتری یہ پھل کاٹ کرلے جائے گا۔ ایسی بیع کو "بیع بشرط الترک" کہتے ہیں۔ یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔ البتہ امام ابن المنذرؒ اس صورت کو بھی جائز کہتے ہیں۔

مطلق عن الشرط

تیسری صورت یہ ہے کہ بیع تو ابھی مکمل کرلیں، اور ترک یا قطع کی کوئی شرط عقد بیع کے اندر نہ لگائیں۔ ایسی بیع کو "مطلق عن شرط القطع والترک" کہتے ہیں۔ اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بیع کی یہ صورت بھی ناجائز ہے، اور اِمام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ حدیثِ باب سے اِستدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "بدوصلاح" سے پہلے پھل کی بیع سے منع فرمایا۔ اِمام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ کے مذھب پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے کہ:

﴿من باع نخلا بعد ان توبر فثمرتها للبائع الا ان یشترط

المبتاع (۴۶)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مشتری کے شرط لگادینے کی صورت میں پھل کو بیع میں داخل قرار دیا، حالانکہ جس وقت نخل کی تأبیر ہوتی ہے اس وقت تک ثمرہ میں بدوصلاح نہیں ہوتا، اور اس وقت آپ نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر درخت پر چھوڑنے کی شرط نہ لگائی جائے تو ثمرہ کی بیع بدوصلاح سے پہلے جائز ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمرہ کی بیع کو نخل کی بیع کے ضمن میں جائز قرار دیا نہ کہ مستقلاً، اور ایسے بہت سے مسائل ہیں جن میں کسی چیز کی بیع ضمناً تو جائز ہوتی ہے، لیکن مستقلاً جائز نہیں ہوتی، مثلاً شرب طریق اور مسیل کی بیع مستقلاً جائز نہیں، لیکن زمین اور مکان کی بیع کے ضمن میں جائز ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ فقہ میں یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ جو چیز بیع میں شرط لگائے بغیر داخل ہوتی ہے، اس کی بیع تو مستقلاً جائز نہیں ہوتی، لیکن جو چیز شرط لگائے بغیر خود بخود بیع میں داخل نہ ہو، اس کی بیع مستقلاً بھی جائز ہوتی ہے، اور حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ ثمرہ بغیر شرط لگائے درخت کی بیع میں داخل نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ثمرہ کی بیع مستقلاً بھی جائز ہے۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے۔ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ "بدوصلاح" سے پہلے "بشرط القطع" بیع کرنے کی صورت کو تو آپ بھی جائز کہتے ہیں۔ لہٰذا حدیث کے عموم پر تو آپ نے بھی عمل نہیں کیا، بلکہ اس عموم سے آپ نے وہ صورت خاص کرلی جب بیع بشرط القطع ہو رہی ہو، لہٰذا دوسری صورت جو مطلق عن الشرط ہو، نہ ترک کی شرط ہو اور نہ قطع کی شرط ہو، یہ صورت بھی درحقیقت "بشرط القطع" ہی کی طرف راجع ہے، اس لئے اس صورت میں بھی بائع کو یہ حق حاصل رہتا ہے کہ وہ جب چاہے مشتری سے یہ کہہ دے کہ تم اپنا پھل ابھی کاٹ کرلے جاؤ، لہٰذا اس صورت میں بھی کوئی مفسدہ لازم نہیں آتا، اس لئے یہ صورت بھی جائز ہوگی۔ البتہ "بشرط الترک" والی صورت ناجائز ہوگی، اس لئے کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور بیع کے ساتھ ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو، مفسد بیع ہوتی ہے، اس لئے یہ صورت ناجائز ہوگی۔

عدم جواز کی علّت

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "بدو صلاح" سے پہلے پھل کی بیع ناجائز ہونے کی جو علّت بیان فرمائی، اس سے بھی یہی علّت معلوم ہوتی ہے۔ ایک روایت میں آپ نے فرمایا:

﴿ارایت ان منع الثمرة بم یستحل احدکم مال اخیه﴾
(۴۷)

یعنی یہ بتاؤ کہ اگر اللہ تعالیٰ اس باغ کا پھل روک لے تو پھر تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کے مال کو اپنے لئے کس طرح حلال کرے گا؟ مطلب یہ ہے کہ تم نے مشتری سے پھل کی قیمت تو لے لی، لیکن کسی آفت کی وجہ سے وہ پھل تباہ ہو جائے، تو اس کو پھل نہیں ملے گا۔ اِس علّت سے یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ یہاں وہ صورت مراد ہے جس میں پھل خریدتے وقت یہ شرط لگائی گئی ہو کہ یہ پکنے تک درخت پر رہے گا۔ اس لئے حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ پھل کی بیع "بشرط الترک" تو ناجائز ہے، اور "بشرط القطع" اور "مطلق عن شرط الترک والقطع" جائز ہے۔

یہ نہی تحریم نہیں

بعض حضرات فقہاء نے اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں جو نہی وارد ہوئی ہے، وہ نہی تحریم نہیں ہے، بلکہ آپ نے مشورے کے طور پر فرمایا کہ ایسی بیع مت کرو، لیکن حرام قرار نہیں دیا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ صحیح بخاری میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ:

﴿کان الناس فی عهد رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یتبایعون الثمار، فاذا جذ الناس وحضر تقاضیهم قال المبتاع: انه اصاب الثمر الدمان، اصابه مراض، اصابه قشام عاهات یحتجون بها، فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم لما کثرت عنده الخصومة فی ذلک: فا مالا فلا تبتاعوا حتی یبدو صلاح الثمر، کالمشورة یشیر بها لکثرة خصومتهم﴾ (۴۸)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں لوگ پھلوں کی خرید و فروخت کیا کرتے تھے،

جب پھل توڑنے کا وقت آتا تو مشتری کہتا کہ پھل کو تو دمان، مراض اور قشام لگ گیا ہے۔ یہ پھل کو لگنے والی بیماریاں ہیں۔ اور آپس میں جھگڑتے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اِس قسم کے بہت سے جھگڑے آنے لگے تو آپ نے فرمایا کہ اگر بیع کرنی ہی ہو تو بدو صلاح کے بعد بیع کرو۔ اور یہ بات آپ نے بطور مشورے کے ان کے جھگڑوں کے زیادہ ہونے کی وجہ سے فرمائی تھی۔ اِس حدیث سے صاف واضح ہورہا ہے کہ آپ نے بطور مشورے کے یہ ممانعت فرمائی تھی۔

بدو صلاح کے بعد بیع کرنا

اوپر کی ساری گفتگو بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی بیع کے بارے میں تھی، جہاں تک بدو صلاح کے بعد بیع کا تعلق ہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بدو صلاح کے بعد ہر صورت میں بیع جائز ہے۔ اِمام صاحب کے نزدیک بدو صلاح کے بعد بیع کرنے میں بھی وہی تفصیل ہے جو بدو صلاح سے پہلے بیع کرنے میں ہے، یعنی شرط قطع کے ساتھ جائز، مطلق عن الشرط بھی جائز اور بشرط الترک ناجائز۔ اِمام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر پھل کا حجم یعنی سائز مکمل ہوچکا ہو اور اس کے مزید بڑھنے کا امکان نہ ہو تو اس صورت میں "بشرط الترک" بھی جائز ہے، لیکن اگر مزید بڑھنے کا امکان ہو تو اس صورت میں "بشرط الترک" جائز نہیں۔ وجہ یہ بیان فرماتے ہیں جب ابھی پھل کے بڑھنے کا امکان ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پھل کا کچھ حصہ ابھی تک معدوم ہے، اور اس معدوم کی بھی بیع ہورہی ہے، اور معدوم کی بیع ناجائز ہے۔

شوافع فرماتے ہیں کہ حدیث میں جو پھلوں کی بیع کی ممانعت ہے وہ قبل بدو صلاح کی ممانعت ہے کیونکہ "قبل" کی قید لگی ہوئی ہے، لہٰذا اس قید کا فائدہ یہ ہے کہ جن صورتوں میں "قبل بدو صلاح" بیع ناجائز ہے، "بعد بدو صلاح" ان میں بیع جائز ہوگی، ورنہ اس قید کا کوئی فائدہ نہیں رہتا۔

اِمام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "بعد بدو صلاح" بھی ترک کی شرط لگانا مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو وہ عقد کو فاسد کردیتی ہے، اس لئے یہ بیع ناجائز ہوگی۔

جہاں تک شوافع کے اس استدلال کا تعلق ہے کہ حدیثِ باب میں "قبل" کی قید لگی ہوئی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قید احترازی نہیں ہے، بلکہ یہ قید اتفاقی ہے یا واقعی ہے، کیونکہ اس زمانے میں عام طور پر پھلوں کی بیع "بدو صلاح" سے پہلے ہوا کرتی تھی، اس لئے آپ نے اس قید کا

اِضافہ کردیا ورنہ یہ قید احترازی نہیں۔ لہٰذا یہ استدلال درست نہیں۔

دوسرے یہ کہ ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں، اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور پر "بدوصلاح" سے پہلے کا حکم بیان فرمایا ہے۔ بدوصلاح کے بعد کا کیا حکم ہے؟ یہ حدیث اس سے خاموش ہے۔ لہٰذا یہ حدیث اس بارے میں حجت نہیں۔ البتہ اس مسکوت عنہ مسئلے پر قواعد کے ذریعے حکم لگایا جائے گا، اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر مقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط لگادی جائے تو اس سے عقد فاسد ہوجاتا ہے، اور چونکہ بعد بدو صلاح بھی "شرط ترک" مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اس لئے اس شرط کی وجہ سے عقد فاسد ہوجائے گا۔

جو پھل پوری طرح ظاہر نہ ہوا ہو، اس کی بیع

اور اگر پھل پوری طرح ظاہر نہیں ہوا، ابھی کچھ حصہ ظاہر ہونا باقی ہے تو اِس صورت میں اِمام محمدؒ نے بیع کو ناجائز کہا ہے، لیکن متاخرین حنفیہ اس کو جائز کہتے ہیں۔ جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں معدوم کو موجود کے تابع کرکے اس کی بیع کو جائز قرار دیدیا جائے گا۔ اس لئے کہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز کی بیع اصلاً تو جائز نہیں ہوتی، لیکن کسی اور چیز کے تابع ہوکر اس کی بیع جائز ہوجاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی یہ صورت ہے کہ جو پھل ابھی وجود میں نہیں آیا، اس کی بیع اصلاً تو جائز نہیں تھی، لیکن موجود پھل کے تابع بناکر اس کے ضمن میں معدوم کی بیع کو بھی جائز قرار دیدیا جائے گا۔ اور اس صورت میں بھی وہی تفصیل ہوگی کہ "بشرط القطع" "اور مطلق عن الشرط" جائز ہوگی اور "بشرط الترک" ناجائز ہوگی۔

المعروف کالمشروط

حنفیہؒ کے نزدیک "مطلق عن شرط الترک والقطع" کی صورت میں بیع جائز ہے، لیکن علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ اگر عاقدین "ترک" کی شرط صلب عقد میں نہ بھی لگائیں بلکہ مطلق بیع کریں، لیکن بائع اور مشتری کے درمیان یہ بات معروف ہو کہ بیع کے بعد پھل کو درخت پر پکنے تک چھوڑا جاتا ہے تو اس صورت میں "المعروف کالمشروط" کے قاعدے سے یہ صورت بھی ناجائز ہوگی۔

فقہاء عصر کی رائے

لیکن اس مسئلے کا ایک دوسرا پہلو وہ ہے جس کی طرف بعض فقہاء عصر نے توجہ دی ہے۔ وہ یہ کہ جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو، اگر اس کا رواج عام ہوجائے تو پھر وہ شرط مفسد عقد نہیں ہوتی۔ فقہاء اس کی مثال یہ دیتے ہیں کہ جیسے ایک شخص نے بائع سے کہا کہ میں یہ جوتا اس شرط کے ساتھ خریدتا ہوں کہ تم اس جوتے میں نعل لگا کردو گے۔ ظاہر ہے کہ نعل لگانے کی شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ لیکن چونکہ اس شرط کا رواج عام ہوچکا ہے، اِس لئے یہ شرط جائز ہوگی۔

ایک سال تک مُفت سروس کا حکم

آج کل کے دور میں اس کی آسان سی مثال یہ ہے کہ مثلاً آپ نے بازار سے فرج خریدا، تو دوکاندار آپ کو یہ سہولت دے گا کہ وہ ایک سال تک مُفت سروس کرے گا۔ اور ایک سال کے اندر اس میں کوئی بھی خرابی ہوگی تو وہ اس کو دور کرے گا۔ اب اصل قاعدہ تو یہ ہے کہ جب بائع نے ایک چیز فروخت کردی تو اس کے بعد اس کی مرمّت کرنا یا سروس کرنا اس کی ذمہ داری میں داخل نہیں ہے، اور یہ شرط کہ وہ ایک سال تک اس کی مُفت سروس کرے یا اس کی مرمّت کرے، یہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ لیکن چونکہ عرفاً اس کا رواج عام ہوگیا ہے کہ فرج بیچنے والی جتنی کمپنیاں ہیں وہ سب یہ سہولت دیتی ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک جس شرط کا رواج عام ہوجائے اگرچہ وہ مقتضائے عقد کے خلاف ہو، مگر چونکہ وہ مفضی الی النزاع نہیں ہوتی اس لئے وہ شرط مفسد عقد بھی نہیں ہوتی۔

اس قاعدے کا تقاضہ یہ ہے کہ "ترکٌ علی الاشجار" کی شرط کا جب رواج عام ہوگیا ہو تو اس وقت اگر عقد کے اندر صراحتاً "ترک" کی شرط لگادی جائے تو بھی حنفیہ کے نزدیک یہ عقد درست ہوجائے گا، اور اس شرط کی وجہ سے وہ عقد فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ شرط مفضی الی النزاع نہیں رہی۔

اِس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ پھر اس حدیث نہی کا محمل کیا رہے گا جس میں بدوصلاح سے پہلے بیع کی ممانعت آئی ہے؟ اس لئے کہ اس کی کل تین صورتیں تھیں، پہلے آپ نے دو کو جائز قرار دیدیا تھا، اب تیسری صورت یعنی "بشرط الترک" کو بھی جائز قرار دیدیا۔ اور محض عرف کی وجہ سے

حدیث کا ترک لازم آئے گا، حالانکہ عرف کی وجہ سے نص میں تاویل اور تخصیص کرنا تو جائز ہے، لیکن عرف کی وجہ سے نص کو بالکلیہ ترک کرنا جائز نہیں ہوتا۔

حدیث باب مشورے پر محمول ہے

اِس اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہاں نص کو ترک نہیں کیا جارہا ہے۔ بلکہ اس حدیث کو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث "جو صحیح بخاری میں ہے" اس کی روشنی میں مشورے پر محمول کیا جائے گا، اور یہ کہا جائے گا کہ یہ نہی تحریم نہیں، بلکہ مشورہ ہے۔

عرف کی وجہ سے ترک حدیث جائز نہیں

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے عرف کی وجہ سے "ترک" کی شرط کو جائز قرار دیدیا، تو پھر آج کل تو درخت پر پھل آنے سے پہلے ہی پھلوں کی بیع ہو جاتی ہے اور اس کا بھی عام رواج ہو چکا ہے۔ لہٰذا عرف کی وجہ سے یہ بھی جائز ہونی چاہئے؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ عرف کی وجہ سے ہر حرام چیز حلال نہیں ہوجاتی، چنانچہ جس مسئلے میں واضح نص موجود ہو، اور اس نص میں کسی تاویل یا تخصیص کی گنجائش نہ ہو تو اس صورت میں محض عرف کی بناپر نہ تو اس نص کو چھوڑا جاسکتا ہے اور نہ ہی ناجائز کو جائز کہا جاسکتا ہے۔ لہٰذا چونکہ احادیث میں "بیع المعدوم" کی حرمت صراحتاً کسی تخصیص اور تاویل کے بغیر وارد ہوئی ہے، اور معدوم کی بیع کے ناجائز ہونے پر اجماع ہو چکا ہے، اِس لئے محض عرف کی بنیاد پر یہ بیع جائز نہیں ہوگی۔

بخلاف بیع "بشرط الترک" کے، اس میں پہلی بات تو یہ ہے کہ نہی پر نص صریح نہیں۔ اِس لئے کہ اس حدیث میں جو لفظ "نھی" وارد ہوا ہے، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کی روشنی میں اس کی تشریح "مشورہ" کے ساتھ کی جاچکی ہے۔ جس کی وجہ سے منع کرنے میں وہ نص صریح نہ رہی۔

دوسری بات یہ ہے کہ جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو، اس کی وجہ سے عقد کے فاسد ہونے کی علت "مفضی الی النزاع" ہوتا ہے، اور جس شرط کا عرف ہوجائے یا رواج عام ہو جائے تو وہ شرط "مفضی الی النزاع" نہیں رہتی۔ جس کی وجہ سے اس علت کا وجود وہاں نہیں پایا جاتا، اور جب

علّت نہیں پائی جائے گی تو وہ شرط بھی مفسد عقد نہیں ہوگی، اس لئے وہ عقد درست ہوجائے گا۔(۴۹)

باب ما جاء فی النھی عن بیع حبل الحبلة

عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنھما ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی عن بیع حبل الحبلة (۵۰)

اِس کے دو مطلب ہوسکتے ہیں، ایک مطلب تو یہ ہے کہ حاملہ گائے کا مالک یہ کہے کہ اس گائے کے پیٹ میں جو بچہ ہے، میں اِس بچے کے بچے کو فروخت کرتا ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک فضول بات ہے، اس لئے کہ کچھ پتہ نہیں کہ اس گائے کا بچہ پیدا ہوگا یا نہیں؟ اور پھر یہ بھی نہیں معلوم کہ وہ مذکر ہوگا یا مؤنث ہوگا؟ اور مؤنث ہونے کی صورت میں اس کو حمل ہوگا یا نہیں؟ اگر حمل ہوا تو وہ زندہ بھی رہے گا یا نہیں؟ تو چونکہ اس کے اندر بے شمار احتمالات ہیں۔ اور زمانہ جاہلیت میں اس قسم کی بیع کی جاتی تھی۔ اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا۔

اس حدیث کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ بیع تو کسی اور چیز کی ہوئی، لیکن قیمت کی ادائیگی کے لئے حمل کے ذریعہ قیمت مقرر کی گئی مثلاً مشتری بائع سے یہ کہے کہ میں تم سے یہ گھوڑا خریدتا ہوں، اور اس کی قیمت اس وقت ادا کروں گا جب اس حاملہ گائے کا حمل بچہ جن دے گا۔ چونکہ اس صورت میں اداء قیمت کی مدت مجہول اور غیر متعین ہے، اِس لئے یہ بیع درست نہیں۔

باب ما جاء فی کراھیة بیع الغرر

عن ابی ھریرة رضی اللّٰہ عنہ قال: نھی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن بیع الغرر والحصاة (۵۱)

"بیع الغرر" کا مطلب یہ ہے کہ ایسی بیع جس میں غرر اور دھوکہ ہو، اور "حصاة" کے معنی ہیں "کنکری" یہ زمانہ جاہلیت میں ایک بیع ہوتی تھی جس میں بائع بہت سی چیزیں برائے فروخت لے کر بیٹھ جاتا، مشتری آکر اس سے یہ کہتا کہ میں دور سے ایک کنکری ماروں گا، جس چیز پر یہ کنکری لگ جائے گی وہ اتنی قیمت میں میری ہوجائے گی۔ چنانچہ وہ کنکری جس چیز پر لگ جاتی مشتری مقررہ قیمت پر وہ چیز اس سے لے لیتا، چاہے اس کی قیمت زیادہ ہوتی یا کم ہوتی۔ گویا "بیع الحصاة" بھی بیع الغرر کی ایک قسم تھی"۔

"غرر" کی حقیقت

"غرر" کے لفظی معنی ہیں "غیر یقینی حالت" بعض مرتبہ اس کا ترجمہ "دھوکہ" سے بھی کردیا جاتا ہے۔ لیکن یہ معنی اتنے زیادہ صحیح نہیں۔ اصل میں "غرر" ایک اصطلاح ہے، اور فقہ کے بے شمار مسائل اس پر مبنی ہیں۔ چنانچہ جتنے مسائل "غرر" کے اندر داخل کئے گئے ہیں ان کے استقصاء سے معلوم ہوتا ہے کہ جس عقد کے اندر تین باتوں میں سے ایک بات پائی جائے گی اس میں "غرر" کا تحقق ہوجائے گا۔

"غرر" کے تحقق کی تین صورتیں

(۱) مبیع یا ثمن مجہول ہو۔ یعنی بیع کے اندر یہ معلوم نہ ہو کہ کس چیز کی بیع ہورہی ہے؟ جیسے "بیع الحصاۃ" کے اندر آپ نے دیکھا کہ اس میں یہی صورت ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ نہیں معلوم کہ کنکری کس چیز کو لگے گی۔ لہٰذا اِس میں مبیع مجہول ہے۔ یا ثمن اور قیمت معلوم نہ ہو کہ اِس چیز کی کیا قیمت ہوگی؟ یہ بھی "غرر" کے اندر داخل ہے۔

(۲) غرر کی دوسری صورت یہ ہے کہ "مبیع غیر مقدور التسلیم" ہو، یعنی بائع جس چیز کو فروخت کررہا ہے، وہ اس کو بالفعل مشتری کے حوالے کرنے پر قادر نہیں۔ جیسا کہ آپ نے "بیع حبل الحبلة" کے اندر دیکھا کہ حمل کے حمل کی بیع ہورہی ہے اور بائع اس بات پر قادر نہیں ہے کہ وہ مبیع فی الفور مشتری کے حوالے کردے۔ یا مثلاً پانی کے اندر مچھلی کی بیع کرنا، چونکہ بائع اس کو مشتری کے حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے یہ بیع جائز نہیں۔ البتہ یہ عدم جواز اس وقت ہے جب وہ پانی غیر مملوک ہو، لیکن اگر پانی بائع کا مملوک ہے، مثلاً وہ مچھلی اس کی ذاتی ملکیت کے حوض میں ہے۔ تو چونکہ اس صورت میں بائع مشتری کو مچھلی حوالے کرنے پر قادر ہے اِس لئے اس صورت میں یہ بیع جائز ہے۔ یا فضا میں اڑتے ہوئے پرندے کی بیع کرنا۔ یہ بھی "غیر مقدور التسلیم" ہونے کی وجہ سے جائز نہیں۔

(۳) غرر کی تیسری صورت ہے "تعلیق التملیک علی الخطر" یعنی تملیک کو کسی ایسے واقعے کے ساتھ معلق کرنا جس کے وجود میں آنے اور نہ آنے دونوں کا احتمال ہو، مثلاً بائع مشتری سے یہ کہے کہ تم مجھے ثمن ابھی دیدو، اگر فلاں واقعہ پیش آگیا تو میں مبیع تمہارے حوالے

کردوں گا۔ چونکہ اس صورت میں مبیع کی سپردگی کو ایک ایسے واقعے کے ساتھ معلق کردیا جس کے پیش آنے اور نہ آنے دونوں کا احتمال ہے، اس لئے یہ معاملہ درست نہیں۔ اس کو "تعلیق التملیک علی الخطر" کہا جاتا ہے، اور اس کو "قمار" بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ "قمار" میں بھی ایک طرف سے پیسوں کی ادائیگی یقینی ہوتی ہے، جبکہ دوسری طرف سے اس کا عوض یقینی نہیں ہوتا، بلکہ محتمل ہوتا ہے، اس لئے "قمار" بھی غرر میں داخل ہے۔

اِنشورنس کے اندر بھی غرر ہے

آج کل کے بہت سارے عقود اس غرر کے اندر داخل ہیں، مثلاً بیمہ جسے انگریزی میں "اِنشورنس" اور عربی میں "تامین" کہا جاتا ہے، اِس کے اندر بھی غرر ہے۔ اس بیمہ کی تین قسمیں ہیں۔ ① زندگی کا بیمہ ② اشیاء اور سامان کا بیمہ۔ ③ مسؤلیات کا بیمہ۔

زندگی کا بیمہ

زندگی کا بیمہ یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص اپنی زندگی کا بیمہ کرانا چاہتا ہے تو وہ بیمہ کرانے کے لئے بیمہ کمپنی کے پاس جاتا ہے، بیمہ کمپنی اس کے ساتھ یہ معاملہ کرتی ہے کہ تم ہمیں دس سال تک مثلاً ماہانہ ایک ہزار روپے بطور قسط (پریمیم) ادا کرتے رہو، اگر اس دس سال کے عرصے میں تمہارا انتقال ہوگیا تو ہم تمہارے ورثاء کو دس لاکھ روپے ادا کریں گے، اور اگر اس عرصے میں تمہارا انتقال نہ ہوا تو اس صورت میں بعض کمپنیاں تو یہ کہتی ہیں کہ ہم تمہاری جمع شدہ رقم کے ساتھ سود ملاکر تمہیں واپس کردیں گے۔ اور بعض کمپنیاں اس مدت کے گزرجانے کے بعد کوئی رقم واپس نہیں کرتیں، جس کے نتیجے میں اصل رقم بھی ڈوب جاتی ہے۔ اس کو "بیمہ زندگی" کہتے ہیں۔ اِس میں آپ نے دیکھا کہ ایک فریق کی طرف سے رقم کی ادائیگی یقینی ہے، یعنی وہ شخص جس نے کمپنی سے بیمہ کرایا ہے اس کو تو ہر حال میں اپنی قسط ہر ماہ جمع کرانی ضروری ہے، اور دوسری طرف "بیمہ کمپنی" کی طرف سے ورثاء کو دس لاکھ روپے ملنا محتمل ہے، اِس لئے کہ اگر اس عرصے کے اندر انتقال ہوگیا تو ملیں گے، ورنہ نہیں ملیں گے، تو چونکہ اس میں "غرر" پایا جارہا ہے اس لئے یہ معاملہ ناجائز ہے۔

اَشیاءاور سامان کا بیمہ

بیمہ کی دوسری قسم ہے "اشیاء اور سامان کا بیمہ" مثلاً کسی شخص نے اپنے مکان، یا اپنی دکان یا اپنی گاڑی کا بیمہ کرالیا، اب بیمہ کمپنی اس سے یہ کہتی ہے کہ تم ماہانہ اتنی رقم بطور قسط (پریمیم) ادا کرتے رہو، اگر تمہارے مکان، یا دکان یا گاڑی کو کوئی نقصان ہوگیا تو اس نقصان کی تلافی ہم کریں گے۔ یا مثلاً آپ پانی کے جہاز پر سامان تجارت دوسرے ملک بھیج رہے ہیں، لیکن خطرہ ہے کہ کہیں راستے میں یہ جہاز ڈوب نہ جائے، اس لئے آپ بیمہ کمپنی کے پاس جاکر اس کا بیمہ کرا لیتے ہیں تو بیمہ کمپنی آپ سے یہ کہتی ہے کہ تم اتنا پریمیم ادا کردو، اگر جہاز ڈوب گیا تو تمہارا جتنا نقصان ہوگا اس کی تلافی ہم کریں گے، اور اگر صحیح سالم سامان پہنچ گیا تو وہ رقم جو تم نے ادا کی ہے وہ ضبط ہوجائے گی۔ یا مثلاً گودام کے اندر آپ نے روئی خرید کر رکھی، لیکن خطرہ ہے کہ کہیں آگ نہ لگ جائے، اس لئے آپ نے بیمہ کرالیا، اور بیمہ کمپنی نے آپ سے رقم کا مطالبہ کیا، اور نقصان ہونے کی صورت میں تلافی کا وعدہ کرلیا۔ اس کو "اشیاء کا بیمہ" کہا جاتا ہے۔ چونکہ ان تمام صورتوں میں جو شخص بیمہ کرارہا ہے اس کی طرف سے قسط کے ادائیگی یقینی ہے، لیکن بیمہ کمپنی کی طرف سے رقم کی ادائیگی نقصان اور حادثے پر موقوف ہے، لہٰذا ایک طرف سے ادائیگی یقینی اور دوسری طرف سے ادائیگی محتمل ہے، اس لئے اس میں بھی "غرر" پایا جارہا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ معاملہ بھی ناجائز اور حرام ہے۔

مسؤلیت کا بیمہ (تھرڈ پارٹی انشورنس)

بیمہ کی تیسری قسم ہے "مسؤلیت کا بیمہ" جس کو آجکل "تھرڈ پارٹی انشورنس" "فریق ثالث کا بیمہ" کہا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جو شخص بیمہ کراتا ہے وہ جاکر بیمہ کمپنی سے کہتا ہے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ کسی وقت مجھ سے کوئی ایسا فعل سرزد ہوجائے جس کے نتیجے میں میں تیسرے فریق کا مدیون ہو جاؤں، لہٰذا اگر کسی وقت ایسا ہو تو تم فریق ثالث کو وہ دین ادا کرنا، چنانچہ بیمہ کمپنی اس کو منظور کرلیتی ہے اور اس شخص پر ہر ماہ ایک مقررہ رقم بطور پریمیم ادا کرنا لازم کردیتی ہے۔ مثلاً آجکل قانوناً گاڑی چلانے کے لئے "تھرڈ پارٹی انشورنس" کرنا لازم اور ضروری ہے، کوئی شخص اپنی گاڑی اس وقت تک سڑک پر نہیں چلاسکتا جب تک وہ "تھرڈ پارٹی انشورنس" نہ کرالے۔ اس میں گاڑی کا مالک بیمہ کمپنی سے یہ کہتا ہے کہ اگر گاڑی چلانے کے دوران کوئی حادثہ

ہوجائے، اور اس حادثے کے نتیجے میں کسی انسان کی جان یا مال کو نقصان پہنچ جائے، جس پر وہ میرے خلاف ہرجانے کا دعویٰ کرے تو ایسی صورت میں اس تیسرے آدمی کو بیمہ کمپنی پیسے ادا کرے گی۔ اِس صورت میں بیمہ کرانے والے پر جو "مسؤلیت" آتی ہے، وہ اس "مسؤلیت" کو بیمہ کمپنی کی طرف منتقل کردیتا ہے۔ اس لئے اس کو "مسؤلیت" کا بیمہ کہا جاتا ہے۔ چونکہ اس صورت میں بیمہ کرانے والے کی طرف سے رقم کی ادائیگی یقینی ہے۔ لیکن بیمہ کمپنی کی طرف سے تھرڈ پارٹی کو ادائیگی یقینی نہیں، بلکہ محتمل ہے کہ اگر حادثہ پیش آنے کی صورت میں نقصان ہوا تو ادائیگی کرے گی، ورنہ نہیں۔ اس لئے اس میں "غرر" پائے جانے کی وجہ سے یہ معاملہ بھی ناجائز ہے۔

"امداد باہمی" کی صورت جائز ہے

اَلبتہ یہ "بیمہ" اس وقت ناجائز ہے جب یہ "عقد معاوضہ" کی شکل اختیار کرلے، لیکن بیمہ کی ایک صورت وہ ہوتی ہے جس میں "عقد معاوضہ" کی شکل نہیں ہوتی، بلکہ "امداد باہمی" کی صورت ہوتی ہے۔ اس کا طریق کار یہ ہوتا ہے کہ مثلاً دس تاجر کپڑے کی تجارت کرتے ہیں، انہوں نے آپس میں ملکر ایک فنڈ قائم کرلیا، اور یہ طے کرلیا کہ ہم میں سے ہر شخص ہرماہ اس فنڈ میں اتنی رقم جمع کرائے گا، اگر سال کے دوران ہم میں سے کسی کو اس کے کاروبار میں نقصان ہوجائے گا تو اس کی امداد اس فنڈ سے کریں گے۔ اور سال کے آخر میں حساب کرلیں گے کہ اس فنڈ سے کس شخص کو کتنی رقم دی گئی اور کتنی رقم اس سے وصول ہوئی۔ اگر کسی شخص کو جو رقم دی گئی ہے وہ اس کے دیے ہوئے چندے سے کم ہوگی تو سال کے آخر میں اس کی بچی ہوئی رقم اس کو واپس کردی جائے گی، اور اگر دی ہوئی رقم اس کے چندے سے زائد ہوگی تو پھر زائد رقم اس سے وصول کرلی جائے گی۔ یہ اِمداد باہمی کا ایک طریقہ ہے، جس کو عربی میں "التامین التعاونی" اور انگریزی میں "میچوول انشورنس" کہا جاتا ہے۔ چونکہ یہ کوئی تجارت یا عقد معاوضہ نہیں ہے، بلکہ اِمداد باہمی کا ایک طریقہ ہے، اور اس میں ناجائز ہونے کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ اس لئے شرعاً یہ جائز ہے۔

"التأمین التعاونی" کی رقم پر زکوٰۃ

التأمین التعاونی کی صورت میں اس جمع شدہ رقم پر زکوٰۃ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ان شرکاء نے جو رقم جمع کرائی ہے اسے وقف نہیں کیا بلکہ ہر ایک کی رقم اس کی ملکیت میں باقی ہے تو پھر ہر ایک

پر اپنی مجموعی رقم کی زکوۃ واجب ہوگی اور سال کے آخر میں کمی بیشی کا حساب کرکے رقم واپس یا مزید وصول کرلی جائے گی۔

لیکن اگر سب نے یہ رقم وقف کردی ہے تو اس صورت میں اس رقم پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی اور سال کے آخر میں اگر رقم بچ گئی ہے تو وہ بھی واپس نہیں کی جائے گی، بلکہ اب بقیہ رقم کو کاروبار میں لگاکر ہر ایک کو اس کی رقم کے تناسب سے نفع دیا جاسکتا ہے۔(واللہ اعلم)

بیمہ زندگی جائز ہونا چاہئے!

بیمہ زندگی پر ایک اشکال یہ ہے کہ زندگی کے بیمہ میں رقم کا واپس ملنا یقینی ہے، محتمل نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس مدت کے دوران اس شخص کا انتقال ہوگیا جو مدت کمپنی نے مقرر کی تھی تو اس صورت میں مثلاً دس لاکھ روپے واپس ملیں گے۔ اور اگر اس مدت کے دوران اس کا انتقال نہ ہوا تو اس کی اصل رقم اس کو واپس مل جائے گی۔ لہٰذا رقم کا واپس ملنا جب یقینی ہے تو پھر اس کو "قمار" اور "غرر" کیسے کہیں گے؟ اور اس کے ناجائز ہونے کی کیا وجہ ہے؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اتنی بات تو درست ہے کہ رقم کا واپس ملنا یقینی ہے۔ لیکن یہ معلوم نہیں کہ کتنی رقم واپس ملے گی۔ ہوسکتا ہے کہ جتنی رقم جمع کرائی تھی اتنی ہی واپس مل جائے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دس لاکھ روپے مل جائیں۔ لہٰذا "غرر" تو پھر بھی پایا گیا، کیونکہ اگر عوضین میں سے کسی ایک کی بھی مقدار مجہول ہو تو "غرر" کا تحقق ہوجاتا ہے۔ اور اس کے ناجائز ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جس صورت میں اصل رقم واپس ملے گی، اس صورت میں اس اصل رقم کے ساتھ سود بھی ملے گا، اس لئے یہ ناجائز ہے۔ اور بعض کمپنیاں زندگی کے بیمہ میں مقررہ مدت کے گزرنے کے بعد انتقال ہونے کی صورت میں اصل رقم واپس نہیں کرتیں، اس صورت میں یہ "قمار" کے اندر داخل ہے۔

اگر قانوناً بیمہ کرانا ضروری ہو تو؟

جیسا کہ میں نے بتایا کہ بعض مواقع پر تھرڈ پارٹی انشورنش کرانا قانوناً ضروری ہوتا ہے، مثلاً سڑک پر گاڑی چلانے والے کے لئے تھرڈ پارٹی انشورنس کرانا قانوناً ضروری ہے۔ تو چونکہ گاڑی چلانا ہر شخص کا حق ہے، تو اب قانونی مجبوری کے تحت یہ بیمہ کرانے کی گنجائش ہے۔ لیکن اگر بالفرض

کوئی حادثہ پیش آگیا جس کے نتیجے میں کسی کا نقصان ہوگیا تو اس وقت انشورنس کمپنی سے صرف اتنی رقم وصول کرنا جائز ہے جتنی رقم اس نے بطور پریمیم ادا کی ہے، اس سے زائد رقم وصول کرنا جائز نہیں۔

باب ماجاء فی النهی عن بیعتین فی بیعة

﴿عن ابی هریرة رضی الله عنه قال: نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن بیعتین فی بیعة﴾ (۵۲)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع میں دو بیع کرنے سے منع فرمایا۔ اس حدیث کا کیا مطلب ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا مطلب ہے ایک عقد کے اندر دوسرے عقد کی شرط لگالینا، مثلاً یہ کہنا کہ میں یہ بیع اس شرط کے ساتھ کرتا ہوں کہ تم میرے ساتھ فلاں معاملہ کروگے، یا مثلاً یہ کہے کہ۔

﴿ابیعک داری هذه بکذا بشرط ان تبیعنی غلامک بکذا﴾

یعنی میں اپنا یہ مکان تمہیں اتنے میں فروخت کرتا ہوں اس شرط پر کہ تم اپنا غلام مجھے اتنے میں فروخت کردو۔ اس میں چونکہ گھر کی بیع کو غلام کی بیع کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے اس لئے یہ "بیعتین فی بیعة" میں داخل ہے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ اس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں عقد کے ساتھ ایک ایسی شرط لگادی گئی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ اور جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو وہ عقد کو فاسد کردیتی ہے۔

متردد ثمن کے ساتھ عقد درست نہیں

دوسرے بعض فقہاء نے "بیعتین فی بیعة" کی یہ تفسیر کی ہے کہ عقد تو ایک ہی ہو لیکن اس عقد کے اندر ثمن متردد ہو۔ مثلاً کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ اگر یہ کتاب تم نقد خریدتے ہو تو دس روپے میں فروخت کرتا ہوں، اور اگر ادھار خریدتے ہو تو پندرہ روپے میں فروخت کرتا ہوں۔ مشتری نے کہا کہ میں قبول کرتا ہوں۔ اور اس کی تعیین نہیں ہوئی کہ اس نے

نقد خریدی یا ادھار خریدی۔ تو چونکہ اس صورت میں ثمن متردد ہوگیا، اس لئے یہ بیع درست نہیں۔ البتہ اگر اسی مجلس میں مشتری یہ کہہ دے کہ میں نقد خریدتا ہوں یا میں ادھار خریدتا ہوں تو اس صورت میں چونکہ ثمن متردد نہ رہا بلکہ متعیّن ہوگیا، اس لئے یہ بیع درست ہو جائے گی۔

ادھار بیع میں قیمت کا اضافہ درست ہے

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جو چیز نقد دس روپے میں فروخت ہو رہی ہو اس کو ادھار پندرہ روپے میں فروخت کرنا سود ہے، اس لئے کہ قیمت میں پانچ روپے کا جو اضافہ ہو رہا ہے وہ مدت کے مقابلے میں ہو رہا ہے۔ یہ خیال درست نہیں۔ ائمہ اربعہ میں سے کسی نے اس کو سود قرار نہیں دیا، وجہ یہ ہے کہ سود اس وقت ہوتا ہے جب معاملے میں دونوں طرف نقود ہوں، روپے ہوں۔ لیکن اگر کسی معاملے میں ایک طرف نقد ہے اور دوسری طرف عین ہے، سامان ہے، تو اس میں سود نہیں ہوگا۔

اور جس طرح مبیع کی قیمت مختلف اوقات اور مختلف حالات میں بدلتی رہتی ہے، اسی طرح اگر ادھار کی وجہ سے مبیع کی قیمت میں اضافہ ہوجائے تو شرعاً اس میں کوئی ممانعت نہیں، کیونکہ قیمت تو عین شئی کی ہے۔ البتہ جب اس کی قیمت ایک مرتبہ بیع کے وقت متعیّن ہوگئی تو اب بعد میں اس قیمت میں کمی بیشی نہیں ہوگی۔

باریک فرق

اِس مسئلے میں اور سودی معاملے میں بہت باریک فرق ہے۔ دیکھئے! ایک صورت تو یہ ہے کہ بائع مشتری سے یہ کہے کہ یہ کتاب میں تم کو پچاس روپے میں فروخت کرتا ہوں، لیکن اگر تم یہ پچاس روپے ایک ماہ بعد مجھے دو گے تو تمہیں اس وقت دو روپے مزید دینے ہوں گے، یہ معاملہ سودی ہے۔ کیونکہ قیمت تو پچاس روپے متعیّن کردی، اور اب دو روپے جو زائد لے رہا ہے وہ سود ہے۔ اس لئے کہ وہ پچاس روپے مشتری کے ذمے دین ہو گئے تھے۔ اب اس دین کو مؤخر کرنے کے عوض میں دو روپے سود لیا جا رہا ہے۔ اس لئے یہ معاملہ ناجائز ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بائع یہ کہے کہ ایک ماہ بعد ادائیگی کی صورت میں اس کی قیمت ہی باون روپے ہے، یہ معاملہ جائز ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں باون روپے پورے کے پورے کتاب کی طرف منسوب ہو رہے

ہیں، اور کتاب کا عوض بن رہے ہیں، جبکہ پہلی صورت میں کتاب کی قیمت تو پچاس روپے متعین ہوگئی، لیکن تاخیر دین کی وجہ سے دو روپے کا اضافہ وصول کر رہا ہے جو کہ سود ہے۔

قیمت میں اضافہ کرنا جائز نہیں

البتہ یہ یاد رہے کہ جب کتاب کی قیمت ایک مرتبہ باون روپے متعین ہوگئی تو اب اس میں کمی بیشی نہیں ہوگی، چنانچہ اگر مشتری نے ایک ماہ بعد قیمت ادا نہیں کی اور دوماہ گزر گئے یا تین ماہ گزر گئے تو اس صورت میں کتاب کی قیمت میں کوئی اِضافہ نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس سود والی صورت میں جب بائع نے یہ کہا کہ اس کتاب کی اصل قیمت تو پچاس روپے ہے، لیکن ایک ماہ بعد دو روپے سود کے ملاکر باون روپے وصول کروں گا۔ پھر جب وہ مشتری ایک ماہ بعد باون روپے نہیں دے گا تو سود میں دو روپے کا اور اضافہ ہوکر چون روپے ادا کرنے ہوں گے، اور اگر دوماہ بعد بھی ادا نہیں کئے تو پھر دو روپے سود کے اور شامل ہوکر چھپن روپے ادا کرنے ہوں گے، یہ سودی معاملہ ہے، جو ناجائز اور حرام ہے۔

قسطوں میں زیادہ قیمت پر فروخت کرنا جائز ہے

آپ نے دیکھا ہوگا کہ جو دوکاندار قسطوں میں اشیاء فروخت کرتے ہیں وہ عام بازاری قیمت سے زیادہ قیمت پر فروخت کرتے ہیں۔ مثلاً ایک موٹر سائیکل کی قیمت عام بازار میں تیس ہزار روپے ہے، لیکن قسطوں پر فروخت کرنے والے پینتیس (۳۵،۰۰۰) ہزار روپے اس کی قیمت لگائیں گے، اب اگر اس کی قیمت طے ہوجائے اور قسطیں متعین ہوجائیں کہ کتنی قسطوں میں اس کی ادائیگی کی جائے گی تو یہ صورت جائز ہے۔ البتہ اگر خریدار نے کوئی قسط وقت پر ادا نہ کی تو اس کی وجہ سے قیمت میں اِضافہ نہیں ہوگا، اِس لئے کہ جب ایک مرتبہ قیمت متعین ہوگئی تو اِس میں اِضافہ کرنا بعد میں جائز نہیں ہے۔

باب ماجاء فی کراھیة بیع مالیس عنده

﴿عن حکیم بن حزام رضی اللّٰه عنه قال: سالت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فقلت: یاتینی الرجل فیسالنی من البیع مالیس عندی ابتاع له من السوق ثم ابیعه، قال: لا

تبع ما لیس عندک ﷺ (۵۳)

حکیم بن حزام رضی اللہ تعالٰی عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ بعض اوقات میرے پاس کوئی شخص آتا ہے، اور مجھ سے ایسی چیز کی بیع کا سوال کرتا ہے جو میرے پاس نہیں ہوتی، تو میں ایسا کرتا ہوں کہ پہلے وہ چیز بازار سے خرید تا ہوں اور پھر اس کو فروخت کردیتا ہوں۔ ان صحابی کے سوال کا منشاء یہ تھا کہ اگرچہ اس وقت وہ چیز میرے پاس موجود نہیں، لیکن بازار سے خرید کر اس کو دے دوں گا تو خریدنے سے پہلے اس سے بیع کا معاملہ کرنا میرے لئے جائز ہے یا نہیں؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز تمہارے پاس موجود نہیں ہے اس کو فروخت مت کرو۔ اِس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو چیز انسان کی ملکیت میں نہ ہو اس کو فروخت کرنا اس کے لئے جائز نہیں۔

غیر مملوک چیز فروخت کرنے میں خرابی

آج کل بازاروں میں جو سٹہ چلتا ہے، اس میں یہی ہوتا ہے کہ آدمی کے پاس سامان موجود نہیں۔ لیکن اس امید پر آگے فروخت کردیتا ہے کہ جب دینے کا وقت آئے گا اس وقت بازار سے خرید کردے دوں گا۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا، اب بظاہر تو اس میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی، اس لئے کہ جو چیز وہ فروخت کررہا ہے، وہ اگرچہ اِس کے پاس اِس وقت موجود نہیں، لیکن سامنے والی دکان میں موجود ہے، ابھی دو منٹ کے اندر وہاں سے لاکر اس کو دے دے گا، لیکن اس کے باوجود حکم یہ ہے کہ ابھی فروخت مت کرو بلکہ تم وہاں سے وہ چیز خرید لو، اور جب وہ چیز تمہاری ملکیت میں آجائے تو اس کے بعد آگے فروخت کرو۔

اگرچہ بظاہر غیر مملوک چیز فروخت کرنے میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی۔ لیکن سوال اصول کا ہے، اس لئے کہ اگر ایک مرتبہ یہ اجازت دے دی جاتی کہ انسان ایک غیر مملوک چیز فروخت کرسکتا ہے تو اس سے سٹے کا دروازہ چوپٹ کھل جاتا، کیونکہ سٹے کے اندر یہی ہوتا ہے کہ ایک انسان کے ہاتھ میں اور اس کی ملکیت میں ایک پیسے کا بھی مال نہیں ہے، لیکن وہ کروڑوں روپے کا کاروبار کرتا ہے، اس کا تماشہ دیکھنا ہو تو کراچی اسٹاک ایکسچینج میں جاکر دیکھ لیں۔ وہاں پر لوگوں کے پاس چھوٹے چھوٹے کیبن ہیں، اور اس کے اندر ٹیلیفون رکھا ہے اور کچھ نہیں ہے۔ وہ صرف ٹیلیفون پر کروڑوں روپے کا کاروبار کرتے ہیں اور لین دین کرتے ہیں۔

سٹہ کیا ہوتا ہے؟

سٹے کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ مثلاً زید نے یہ حساب لگایا کہ آج بازار میں گندم کی قیمت ایک روپیہ پچاس پیسے فی کلو ہے، اور آج کل اس کی قیمت گھٹ رہی ہے تو چند روز کے بعد اس کی قیمت ایک روپیہ پچیس پیسے فی کلو ہوجائے گی، لیکن پھر ایک ماہ بعد اس کی قیمت دوبارہ بڑھے گی اور ایک روپیہ ستر پیسے تک پہنچ جائے گی۔ تو زید نے یہ سوچا کہ اس وقت میں گندم فروخت کردوں اور جب قیمت کم ہوگی اس وقت دوبارہ خریدلوں گا۔ چنانچہ اس نے خالد سے کہا کہ میں دس من گندم ایک روپیہ پچاس پیسے فی کلو کے حساب سے آج فروخت کرتا ہوں اور حقیقت میں اس کے پاس کچھ بھی نہیں تھا۔ چنانچہ بیع ہوگئی۔ دوسری طرف خالد نے حساب لگایا کہ میں یہ گندم ایک روپیہ باون پیسے فی کلو فروخت کردوں تو مجھے اتنا نفع ہوجائے گا۔ چنانچہ خالد نے عابد کو دس من گندم ایک روپیہ باون پیسے فی کلو کے حساب سے فروخت کردیا۔ پھر عابد نے اپنا حساب لگا کر آگے زاہد کو ایک روپیہ چون پیسے فی کلو کے حساب سے فروخت کردیا۔ اس طرح یہ چار پانچ سودے ہوگئے، جب ادائیگی کا وقت آیا تو انہوں نے مل کر یہ مشورہ کیا کہ اب کون جاکر دس من گندم بازار سے لاکر دوسرے کے حوالے کرے۔ ہم آپس میں یہ حساب کرلیتے ہیں کہ اس خرید وفروخت کے نتیجے میں کس کا کتنا فائدہ ہوا، اور کتنا نقصان ہوا؟ اور پھر آپس میں پیسوں کا لین دین کر لیتے ہیں۔ جس کو آج کل "ڈیفرنس برابر کرنا" کہتے ہیں یعنی فرق برابر کرلیتے ہیں۔ مثلاً خالد اور عابد کے معاملے میں دو پیسے فی کلو کا جو فرق تھا اس کا لین دین کرلیا، باقی کچھ نہیں کیا۔ نہ گندم لیا اور نہ دیا۔ اِس کو سٹہ کہا جاتا ہے۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن عبد اللّٰه بن عمرو رضی اللّٰه عنه ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال: لا یحل سلف وبیع، ولا شرطان فی بیع، ولا ربح ما لم یضمن، ولا بیع ما لیس عندك﴾ (۵۴)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے چار حکم بیان فرمائے۔ پہلا حکم یہ بیان فرمایا کہ "لایحل سلف وبیع" یعنی قرضہ اور بیع ایک ساتھ کرنا حلال نہیں۔ اس کے متعدد معانی بیان کئے گئے ہیں، ایک معنی تو اس کے یہ ہیں کہ کوئی شخص بیع کے اندر قرض کی شرط لگادے، مثلاً

یہ کہے کہ میں تم سے فلاں چیز خرید تا ہوں بشرطیکہ تم مجھے اتنے روپے قرض دو، یہ معاملہ جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع کے ساتھ ایک ایسی شرط لگائی جارہی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔

"بیع العینۃ" جائز نہیں

دوسرے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص کو قرض کی ضرورت تھی، اس نے دوسرے شخص سے قرض مانگا، تو دوسرے شخص نے کہا کہ میں اِس وقت تک قرض نہیں دوں گا جب تک تم مجھ سے فلاں چیز اتنے روپے میں نہیں خریدوگے۔ مثلاً ایک کتاب کی قیمت بازار میں پچاس روپے ہے، لیکن قرض دینے والا کہتا ہے کہ تم مجھ سے یہ کتاب سو روپے میں خرید لو، تب میں تمہیں قرض دوں گا۔ اس طرح وہ اس قرض پر براہ راست سود کا مطالبہ تو نہیں کررہا ہے۔ لیکن اس نے اس کے ساتھ ایک بیع لازم کردی اور اس میں قیمت زیادہ وصول کرلی۔ اس طرح بالواسطہ اس نے سود وصول کرلیا۔ اس کو "بیع العینۃ" بھی کہتے ہیں۔ اور یہ سود حاصل کرنے کا ایک حیلہ ہے۔ اس لئے حرام اور ناجائز ہے۔(۵۵)

لایحل سلف وبیع کے تیسرے معنی

تیسرے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص نے دوسرے سے بیع سلم کرتے ہوئے کہا کہ تم یہ سو روپے لے لو، اور ایک ماہ بعد ایک من گندم مجھے دے دینا، اور ساتھ میں اس سے یہ بھی کہہ دیا کہ اگر کسی وجہ سے تم ایک ماہ بعد ایک من گندم فراہم نہ کرسکے تو وہ گندم میں نے تم کو ایک سو دس روپے میں فروخت کردی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں تم ایک ماہ بعد ایک سو دس روپے ادا کروگے۔ یہ بھی ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ بھی سود وصول کرنے کا ایک حیلہ ہے۔ گندم درمیان سے غائب ہوگئی اور ایک سو روپے کے ایک سو دس روپے وصول کرلئے۔ "لایحل سلف وبیع" کے یہ تین معانی بیان کئے گئے ہیں۔

مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگانا درست نہیں

"ولاشرطان فی بیع" ایک بیع کے اندر دو شرطیں نہیں لگائی جاسکتیں۔ حنفیہؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شرط تو عقد کے اندر مقتضائے عقد کے مطابق ہوتی

ہے۔ مثلاً یہ شرط کہ بائع مبیع کو مشتری کے حوالے کرے گا۔ یہ شرط لگانا تو درست ہے، لیکن اس کے ساتھ دوسری ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو، درست نہیں چنانچہ اس حدیث کی بنیاد پر حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر بیع کے اندر مقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط ہو تو اس سے عقد بھی فاسد ہو جاتا ہے اور شرط بھی فاسد جاتی ہے۔ البتہ ساتھ میں حنفیہ" یہ بھی فرماتے ہیں کہ وہ شرط جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور جس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے وہ ایسی شرط ہونی چاہئے جس میں یا تو احد المتعاقدین کا نفع ہو یا معقود علیہ کا نفع ہو، مثلاً بائع نے کہا کہ میں یہ چیز فروخت کرتا ہوں، لیکن شرط یہ ہے کہ تم میرے باغ میں روزانہ ایک ماہ تک پانی دوگے۔ ظاہر ہے کہ اس شرط کے اندر بائع کا نفع ہے۔ اسی طرح اگر مشتری یہی شرط لگادے تو اس صورت میں مشتری کا نفع ہے، اس لئے یہ شرط مفسد عقد ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ اس شرط کی وجہ سے معقود علیہ کا نفع ہو، مثلاً معقود علیہ ایک غلام ہے، اور بائع نے یہ شرط لگادی کہ میں یہ غلام اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم اس کو روزانہ پلاؤ قورمہ کھلایا کروگے۔ چونکہ اس شرط کی وجہ سے معقود علیہ کا نفع ہے، اس لئے یہ شرط بھی مفسد عقد ہوگی۔

عقد کے مناسب شرط لگانا جائز ہے

لیکن اگر کوئی ایسی شرط عقد بیع کے اندر لگادی جو مقتضائے عقد میں داخل تو نہیں ہے، البتہ عقد کے ملائم ہے، اور اِس عقد کو پختہ کرنے کے لئے مناسب ہے تو ایسی شرط لگانا حنفیہ" کے نزدیک جائز ہے۔ اور اس کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوگا، مثلاً بیع کے وقت مشتری نے کہا کہ میں اس کی قیمت ایک ماہ بعد دوں گا، بائع نے کہا کہ مجھے منظور ہے بشرطیکہ ایک ماہ بعد دینے پر تم مجھے کفیل فراہم کرو، جو اس بات کی ذمہ داری لے کہ اگر تم نے پیسے نہیں دیئے تو وہ کفیل ادا کرے گا۔ چونکہ اِس میں کفیل کی شرط بائع کی طرف سے عقد کے مناسب ہے، اس لئے اس کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوگا۔ یا بائع نے یہ شرط لگادی کہ اس ثمن کے عوض تم ایک ماہ تک میرے پاس کوئی چیز رہن رکھوادو۔ تو رہن کی شرط چونکہ ملائم عقد ہے، اس لئے ایسی شرط لگانا جائز ہے۔

متعارف شرط لگانا جائز ہے

اسی طرح اگر کوئی شرط عقد کے اندر ایسی لگادی جو مقتضائے عقد کے تو خلاف ہے، لیکن

تاجروں کے عرف میں وہ شرط عقد کے اندر داخل شمار ہوتی ہے۔ تو اس صورت میں وہ شرط گویا کہ مقتضائے عقد کے اندر داخل ہوگئی ہے، ایسی شرط لگانا بھی جائز ہے۔ جیسے فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ مثلاً مشتری نے یہ کہا کہ میں یہ جوتا تم سے اس شرط پر خرید تاہوں کہ تم اس میں مجھے نعل لگاکر دوگے۔ تو چونکہ نعل لگانا ایک ایسی شرط ہے جو عرف میں متعارف ہوگئی ہے اس لئے ایسی شرط لگانا عقد کے اندر جائز ہے۔ یا مثلاً آج کل بازار میں بہت ساری ایسی چیز فروخت ہوتی ہیں جس میں بائع یہ کہتا ہے کہ میں ایک سال تک اس کی مُفت سروس کروں گا، اب ظاہر ہے کہ یہ مُفت سروس فراہم کرنا مقتضائے عقد کے اندر تو داخل نہیں ہے، لیکن متعارف ہونے کی وجہ سے یہ شرط جائز ہے، لہٰذا اگر مشتری یہ شرط لگادے کہ میں اس شرط پر خرید تا ہوں کہ تم اس کی ایک سال تک مُفت سروس کروگے تو اس شرط کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوگا۔ یہ تفصیل تو حنفیہ ؒ کے نزدیک ہے کہ کونسی شرط مفسد عقد ہے اور کونسی شرط مفسد عقد نہیں۔

علامہ اِبن شُبرمہ ؒ کا مذہب

اَلبتہ اِس مسئلے میں دوسرے فقہاء کا کچھ اختلاف بھی رہا ہے۔ فقہاء متقدمین میں سے علامہ اِبن شبرمہ ؒ یہ فرماتے ہیں کہ بیع کے اندر کوئی شرط لگانا مفسد عقد نہیں ہے، لہٰذا اگر تراضی طرفین سے کوئی شرط عقد کے اندر لگائی جائے تو بیع درست ہوجائے گی، نہ شرط فاسد ہوگی اور نہ بیع فاسد ہوگی۔ اور حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مشہور واقعے سے اِستدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب غزوہ بنی المصطلق سے واپس تشریف لارہے تھے تو حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی ساتھ تھے۔ ان کے پاس ایک سُست اور اڑیل قسم کا اونٹ تھا جو چلتا نہیں تھا۔ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا تو آپ نے ایک ٹہنی توڑ کر اِس اونٹ کو ماری تو وہ تیز دوڑنے لگا، اور سب سے آگے نکل گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارا اونٹ تو بہت تیز رفتار ہوگیا ہے، تم یہ اونٹ مجھے بیچ دو۔ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ یہ اونٹ میری طرف سے ویسے ہی رکھ لیجئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں ویسے نہیں لوں گا بلکہ قیمت سے لوں گا، حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پوچھا کہ آپ اس کی کتنی قیمت دیں گے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم بتاؤ کہ اس کی کتنی قیمت لوگے؟ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں ایک اوقیہ چاندی کے عوض فروخت کرتا ہوں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک اوقیہ چاندی میں

بہت سارے اونٹ آجاتے ہیں۔ یہ بات آپ نے مزاحاً فرمائی۔ اور پھر آپ نے وہ اونٹ ان سے خرید لیا۔ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میرے پاس اور کوئی سواری تو ہے نہیں، اس لئے میں اس اونٹ پر سوار ہو کر مدینہ طیبہ تک جاؤں گا، وہاں جاکر آپ کے حوالے کردوں گا۔ آپ نے اس کو منظور فرمالیا۔

اس واقعے سے حضرت ابن شبرمہؒ استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اونٹ بیچا، لیکن ساتھ میں یہ شرط لگادی کہ مدینہ منورہ تک میں اس پر سواری کروں گا۔ اگرچہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف تھی، لیکن اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عقد کو بھی اور اس شرط کو بھی باقی رہنے دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شرط لگانے سے بیع فاسد نہیں ہوتی۔

امام ابن ابی لیلیٰؒ کا مذہب

دوسرا مذہب امام ابن ابی لیلیٰ کا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر بیع کے اندر کوئی شرط مقتضائے عقد کے خلاف لگادی جائے تو وہ شرط فاسد ہوجاتی ہے مگر بیع فاسد نہیں ہوتی، لہٰذا اس شرط کی تعمیل واجب نہیں ہوگی۔ امام ابن ابی لیلیٰ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعے سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کسی اور کی باندی تھیں، جب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ان کو خریدنا چاہا تو ان کے مالک نے کہا کہ میں اس شرط پر اس کو فروخت کروں گا کہ اس کی ولاء ہم کو ملے گی۔ شریعت کا مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص جس غلام کو آزاد کرتا ہے تو اس آزاد شدہ غلام کے انتقال کے وقت اس کے مال کا وہی شخص وارث ہوتا ہے جس نے اس کو آزاد کیا تھا۔ اور اس مال کو "ولاء" کہا جاتا ہے۔ بہرحال حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ اب میں کیا کروں۔ اس لئے کہ بیچنے والا شخص تو اس شرط کے ساتھ فروخت کررہا ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اس شرط کے ساتھ بیع کرلو اس لئے کہ شرط کا کوئی فائدہ نہیں، کیونکہ شریعت کا مسئلہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والے کو "ولاء" ملے گی، دوسرے کو نہیں ملے گی، لہٰذا وہ شرط بیکار جائے گی۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اس شرط کے ساتھ خرید لیا۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد میں یہ فیصلہ فرمادیا کہ بیع درست ہے اور شرط فاسد ہے۔ اس واقعے سے امام ابن ابی لیلیٰ استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ اگر بیع کے اندر کوئی شرط مقتضائے

عقد کے خلاف لگادی جائے تو وہ شرط خود فاسد ہو جائے گی، بیع فاسد نہیں ہوگی۔

جمہور فقہاءؒ کا مذہب

اِمام ابو حنیفہ اِمام شافعی اور اِمام مالک رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ شرط لگانے سے بیع بھی فاسد ہوجاتی ہے۔ اور حدیث باب سے اِستدلال کرتے ہیں کہ اس میں بیع کے اندر شرط لگانے سے منع کیا گیا ہے۔ البتہ ان تینوں اماموں کے آپس کے موقف میں تھوڑا تھوڑا سا فرق ہے، چنانچہ ہم نے پیچھے ذکر کیا کہ اگر وہ شرط ملائم عقد ہو یا وہ شرط متعارف ہو چکی ہو تو حنفیہؒ کے نزدیک ایسی شرط لگانا جائز ہے، جب کہ شافعیہؒ کے نزدیک متعارف شرط لگانا بھی درست نہیں۔ اور مالکیہ یہ فرماتے ہیں کہ صرف مقتضائے عقد کے خلاف ہونے سے بیع فاسد نہیں ہوتی جب تک وہ شرط مناقض عقد نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص بیع کے اندر یہ شرط لگادے کہ میں یہ چیز فروخت کرتا ہوں لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ایک سال تک اس کی ملکیت تمہاری طرف منتقل نہیں ہوگی۔ چونکہ یہ شرط مناقض عقد ہے، کیونکہ عقد کا تقاضہ یہ ہے کہ ملکیت منتقل ہو جائے، اس لئے اس شرط کی وجہ سے عقد بھی فاسد ہو جائے گا۔ بہرحال، ان تینوں اِماموں کے آپس میں تھوڑے تھوڑے اِختلاف کے باوجود اس بات پر اتفاق ہے کہ شرط کی وجہ سے عقد بھی فاسد ہو جاتا ہے اور شرط بھی فاسد ہو جاتی ہے۔

امام اَحمد بن حنبلؒ کا مذہب

اِمام اَحمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عقد کے اندر ایک شرط لگائی تو یہ جائز ہے۔ البتہ دو شرطیں لگانا درست نہیں، اس کی وجہ سے عقد فاسد ہو جائے گا۔ مثلاً مشتری نے کہا کہ میں تم سے یہ کپڑا اس شرط پر خریدتا ہوں کہ تم اس کو سی کر دو گے، تو اِمام اَحمد بن حنبلؒ کے نزدیک بیع درست ہے۔ اور اگر مشتری نے دو شرطیں لگادیں اور یہ کہا کہ میں اس شرط پر کپڑا خریدتا ہوں کہ تم اس کو سی کر بھی دو گے اور پھر ہر ہفتے دھو کر دیا کرو گے تو اس صورت میں ایک عقد کے اندر دو شرطیں ہونے کی وجہ سے یہ عقد فاسد ہو جائے گا۔ وہ حدیث باب کے ظاہری الفاظ سے استدلال کرتے ہیں کہ "لاشرطان فی بیع" اس میں "شرطان" تثنیہ کا صیغہ ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ دو شرطیں لگانا تو جائز نہیں، ایک شرط لگانا جائز ہے۔

اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اِستدلال

اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو اِمام صاحب نے خود اپنی کتاب "جامع المسانید" یعنی مسند اِمام اعظم میں روایت کی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿ نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط ﴾

اِس میں لفظ "شرط" مفرد ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ایک شرط لگانا بھی ناجائز ہے۔ باقی جہاں تک حدیث باب میں لفظ "شرطان" کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک شرط تو پہلے سے خود بخود عقد کے اندر موجود ہوتی ہے، وہ یہ کہ بائع مبیع مشتری کے حوالے کرے گا۔ اس کے علاوہ اگر کوئی اور شرط لگادی تو پھر دو شرطیں ہو جائیں گی، جس کو اس حدیث میں ناجائز کہا ہے۔

علامہ اِبن شبرمہ ؒ کے اِستدلال کا جواب

جہاں تک حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعے کا تعلق ہے جس سے علامہ اِبن شبرمہ رحمۃ اللہ علیہ استدلال کرتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں تو بیع مطلقاً ہوئی تھی، لیکن بیع کے بعد حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میرے پاس کوئی اور سواری نہیں ہے، اس لئے آپ مجھے مدینہ منورہ تک اس پر سواری کی اجازت دیدیجئے۔ چنانچہ آپ نے اجازت دیدی۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ مسند احمد کی ایک روایت میں ہے کہ جب حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اونٹ فروخت کردیا تو اونٹ سے اتر کر علیحدہ کھڑے ہوگئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تم اونٹ سے اتر کر کیوں کھڑے ہوگئے؟ انہوں نے جواب دیا کہ اب یہ اونٹ آپ کا ہے، آپ قبضہ کرلیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ نہیں، مدینہ منورہ تک تم ہی سواری کرو۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نہ صرف یہ کہ شرط نہیں لگائی تھی، بلکہ آپ نے اپنی خوشی سے مدینہ منورہ تک سواری کی اجازت دی تھی۔

اِمام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں فرمایا کہ اس میں روایتیں مختلف ہیں۔ بعض روایتوں میں شرط لگانے کا ذکر ہے، اور بعض میں شرط لگانے کا ذکر نہیں، اور خود اِمام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان احادیث کو ترجیح دی ہے جن میں شرط لگانے کا ذکر ہے۔ البتہ جن روایتوں میں شرط لگانے کا ذکر نہیں ہے وہ بھی سنداً صحیح ہیں۔ اس لئے دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ جن راویوں نے شرط کا ذکر

کیا ہے انہوں نے روایت بالمعنی کی ہے اور چونکہ صورۃً شرط تھی اس لئے اس کو شرط کے لفظ سے تعبیر کردیا ورنہ حقیقت میں وہ شرط نہیں تھی۔

اِمام طحاویؒ کی طرف سے دوسرا جواب

اِمام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے جو عقد ہوا تھا یہ محض صورۃً عقد تھا۔ حقیقت میں بیع مقصود ہی نہیں تھی۔ اس لئے کہ اسی واقعہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ جب حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مدینہ منورہ پہنچے تو آپ نے حضرت جابرؓ کو بلوایا کہ آکر اونٹ کی قیمت لے لو۔ چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے، آپ نے پیسے دیے اور کچھ زیادہ کرکے دیے، جب حضرت جابرؓ پیسے لیکر واپس جانے لگے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کہاں جارہے ہو؟ انہوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! پیسے مل گئے اب گھر جارہا ہوں، آپ نے فرمایا کہ یہ تمہارا اونٹ کھڑا ہے اِس کو بھی لے جاؤ۔ اِس طرح آپ نے پیسے بھی دے دیے اور اونٹ بھی واپس کردیا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد بیع کرنا نہیں تھا، بلکہ درحقیقت حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو نوازنا مقصود تھا۔ اور اس کے لئے یہ ایک بہانہ بنایا تاکہ اس کے ذریعہ ایک خوش طبعی بھی پیدا ہوجائے۔ تو جب حقیقت میں بیع تھی ہی نہیں تو پھر اس کے اندر اگر یہ شرط لگالی کہ مدینہ منورہ تک سواری کروں گا تو اِس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لہٰذا اس کے ذریعہ سے ایسی بیوع میں اِستدلال نہیں کیا جاسکتا جہاں مقصود ہی خرید وفروخت ہو، گویا کہ وہ ایک استثنائی واقعہ تھا جو حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ پیش آیا۔

اِمام اِبن اَبی لیلیٰؒ کے اِستدلال کا جواب

اور جہاں تک حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعے کا تعلق ہے جس سے حضرت اِمام اِبن اَبی لیلیٰ رحمۃ اللہ علیہ نے اِستدلال کیا ہے تو اِس کے بہت سے جوابات دیے گئے ہیں، لیکن میرے نزدیک صحیح جواب یہ ہے کہ شرط کی دو قسمیں ہوتی ہیں : ایک شرط وہ ہوتی ہے جس کا پورا کرنا بندے کے اختیار میں ہے، اگر بیع کے اندر ایسی شرط لگادی جائے تو وہ شرط مفسد عقد ہوتی ہے۔ اور ایک شرط وہ ہوتی ہے جس کا پورا کرنا انسان کی قدرت اور اختیار میں نہیں، اگر ایسی شرط

عقد کے اندر لگادی جائے تو اس سے عقد فاسد نہیں ہوتا، بلکہ شرط خود فاسد ہوجاتی ہے، مثلاً بائع کہے کہ میں یہ کتاب تمہیں فروخت کرتا ہوں بشرطیکہ تم آسمان پر چڑھ جاؤ، اب ظاہر ہے کہ آسمان پر چڑھنا انسان کے اختیار میں نہیں۔ لہٰذا یہ شرط عقد کو فاسد نہیں کریگی، بلکہ خود فاسد ہوجائے گی۔ یا مثلاً بائع یہ شرط لگادے کہ میں یہ کتاب تمہیں فروخت کرتا ہوں لیکن شرط یہ ہے کہ تمہارے بیٹے اس کتاب کے وارث نہیں بنیں گے، چونکہ بیٹوں کا وارث ہونا یا نہ ہونا انسان کے اختیار میں نہیں، وہ تو ایک شرعی حکم ہے کہ جو چیز باپ کی ملکیت میں ہوگی بیٹے اس کے وارث ہوں گے، اس لئے یہ شرط خود فاسد ہوجائے گی اور عقد کو فاسد نہیں کریگی۔ "ولاء" کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے، اس لئے کہ "ولاء" کے بارے میں شریعت نے یہ بات متعین کردی کہ "ولاء" اس شخص کو ملے گی جو غلام کو آزاد کرے گا۔ کسی کو ولاء دینا یا نہ دینا انسان کی قدرت اور اختیار میں نہیں۔ لہٰذا جب حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو فروخت کرنے والے ایک ایسی شرط لگارہے تھے جس کا پورا کرنا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اختیار میں نہیں تھا، اس لئے وہ شرط خود فاسد ہوگئی اور عقد اپنی جگہ پر درست ہوگیا۔(۵۶)

ولا ربح مالم یضمن

یہ ایک بہت بڑا قاعدہ کلیہ ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا۔ اور اِس پر بے شمار احکام شرعیہ متفرع ہوتے ہیں۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ جو چیز اِنسان کے ضمان میں نہیں اس پر نفع لینا جائز نہیں، اِس کی ایک سادہ سی مثال یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص نے ایک بکری خریدی، لیکن ابھی تک اس نے بکری پر قبضہ نہیں کیا بلکہ بائع کے قبضے میں ہے، اگر اس حالت میں بکری مرجائے تو نقصان بائع کا ہوگا، اب اس کو قیمت نہیں ملے گی، اور اگر قیمت وصول کرلی تھی تو مشتری کو واپس لوٹانا ضروری ہوگا۔ اور اگر مشتری وہ بکری اپنے گھر لے آیا اور یہاں آکر وہ بکری مرگئی تو اب نقصان مشتری کا ہوگا۔ لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ جب تک بکری بائع کے قبضے میں تھی، وہ اس وقت تک بائع کے "ضمان" میں تھی، اور جب مشتری نے اس بکری پر قبضہ کرلیا تو اب مشتری کے "ضمان" میں آگئی۔ اب حدیث کے الفاظ سے یہ قاعدہ نکل رہا ہے کہ جب تک مبیع مشتری کے ضمان میں نہ آجائے اس وقت تک وہ اس مبیع کو آگے فروخت نہیں کرسکتا، لہٰذا اگر مشتری نے اس بکری پر قبضہ کئے بغیر کسی تیسرے شخص کو وہ بکری فروخت کردی مثلاً دس روپے کی خرید کر بارہ روپے میں فروخت کردی تو اس عقد کے اندر جو دو روپے اس نے نفع کے حاصل کئے، اس کو "ربح مالم

یضمن" کہا جائے گا، کیونکہ یہ مشتری ایک ایسی چیز کا نفع لے رہا ہے جو ابھی اس کے ضمان میں نہیں آئی۔ لیکن اگر مشتری نے بکری پر قبضہ کرنے کے بعد تیسرے شخص کو بارہ روپے میں فروخت کردی تو اس وقت یہ کہا جائے گا کہ یہ ایک ایسی چیز کا نفع لے رہا ہے جو اس کے اپنے ضمان میں ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ کسی چیز پر نفع لینا اسی وقت جائز ہوتا ہے جب انسان اس کی ہلاکت کا خطرہ اپنے سر لے لے، اگر ہلاکت کا خطرہ اپنے سر نہیں لیا تو اس پر نفع لینا بھی جائز نہیں۔

بیع مالم یقبض

اور "بیع مالم یقبض" کے ناجائز ہونے کی بھی یہی علت ہے، اس لئے کہ جب تک مشتری اس چیز پر قبضہ نہیں کرے گا اس وقت تک وہ چیز اِس کے "ضمان" میں نہیں آئے گی۔ لہٰذا اس پر نفع لینا جائز نہ ہوگا۔ یہ دین کا بڑا عظیم اصول ہے، جس کو مختلف الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اسی کو "الغنم بالغرم" بھی کہا جاتا ہے، یعنی کسی چیز کا فائدہ انسان اسی وقت حاصل کرسکتا ہے جب وہ اس کی ذمہ داری بھی برداشت کرے۔ اسی کو "الخراج بالضمان" کہا جاتا ہے یعنی نفع اور آمدنی اسی وقت حاصل کرسکتا ہے جب انسان اس کی ذمہ داری بھی اٹھائے۔ اب اگر انسان ذمہ داری تو نہ اٹھائے لیکن نفع لینے کے لئے تیار ہو تو یہ صورت شریعت میں جائز نہیں۔

یہ اصول زندگی کے بے شمار شعبوں میں جاری ہے، مثلاً سود بھی اس لئے حرام ہے کہ اس میں آدمی ایسی چیز کا نفع لے رہا ہے جس کا ضمان اس پر نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو ایک ہزار روپیہ قرض دیا، اب اس ایک ہزار روپے کا ضمان دینے والے پر نہیں بلکہ لینے والے پر ہے، اس لئے کہ مقروض ہر حال میں اس کا پابند ہے کہ وہ قرض خواہ کو پیسے واپس کرے، لہٰذا جب دینے والے پر ضمان نہیں ہے تو وہ اس پر نفع کیسے لے سکتا ہے؟ اس لئے سود حرام ہے۔

سود اور کرایہ میں فرق

آج کل بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ سود اور کرایہ میں کیا فرق ہے؟ مثلاً ایک شخص دوسرے کو قرض دیتا ہے تو اس پر نفع لینے سے منع کردیتے ہیں۔ لیکن اگر ایک شخص نے اپنا مکان کرایہ پر دے دیا تو اس کا کرایہ لینا آپ کے نزدیک جائز ہے، حالانکہ مکان اور روپیہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے، وہ یہ کہ جس شخص نے دوسرے کو روپیہ

قرض دیا ہے وہ روپیہ قرض دینے والے کی ضمان سے نکل کر لینے والے کے ضمان میں چلا گیا، چنانچہ اگر قرض لینے والا ایک ہزار روپے لے کر گھر سے نکلا، راستے میں کوئی ڈاکو اس سے چھین کر لے گیا تو اس صورت میں نقصان قرض لینے والے کا ہوگا، دینے والے کا نہیں ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ روپیہ قرض دینے والے کے ضمان میں نہیں۔ لہٰذا وہ اس پر نفع نہیں لے سکتا۔ مکان میں یہ بات نہیں، مثلاً میں نے اپنا مکان دوسرے کو کرایہ پر دیا، تو وہ مکان میرے ضمان میں ہے، چنانچہ فرض کریں کہ اگر اس مکان پر ایک بم آکر گرے اور مکان تباہ ہوجائے تو اس صورت میں نقصان میرا ہوگا، کرایہ دار کا کوئی نقصان نہیں ہوگا، اِس لئے اس مکان کا کرایہ لینا میرے لئے جائز ہے۔

نکاح اور زنا میں فرق

زندگی کے ہر شعبے میں شریعت نے یہ اصول ملحوظ رکھا ہے، یہاں تک کہ نکاح اور زنا کے اندر بھی جو فرق ہے وہ بھی اسی اصول کی وجہ سے ہے۔ دیکھئے: زنا کے اندر یہ ہوتا ہے کہ ایک مرد اور ایک عورت آپس میں زندگی ایک ساتھ گزارتے ہیں، اور ایک دوسرے سے لطف اندوز ہوتے ہیں، لیکن ایک دوسرے کی کوئی ذمہ داری قبول نہیں کرتے تو یہ زنا ہے اور حرام ہے، لیکن اگر ایک مرد اور ایک عورت باقاعدہ ایجاب و قبول کرکے نکاح کریں اور اس کے بعد ایک ساتھ زندگی گزاریں تو جائز اور حلال ہے۔ اب بظاہر تو ان دونوں میں بہت بڑا فرق نظر نہیں آتا، لیکن دونوں میں فرق یہی ہے کہ پہلی صورت میں مرد عورت سے لطف اندوز تو ہو رہا ہے لیکن اس کی کوئی ذمہ داری قبول نہیں کر رہا ہے، اور نکاح کے اندر جب اس نے یہ لفظ کہا "قبلت" تو اس صورت میں اس پر وہ تمام ذمہ داریاں آگئیں جو شوہر کے ذمے واجب ہوتی ہیں۔ مثلاً مہر واجب ہوگا، نفقہ واجب ہوگا، بچے اس کے شمار ہوں گے وغیرہ۔ تو اِن ذمہ داریوں کے قبول کرنے کی وجہ سے شریعت نے اجازت دے دی کہ اب تم اس سے نفع اٹھا سکتے ہو۔ شریعت نے یہ اصول بہت سی جگہوں پر ملحوظ رکھا ہے کہ "ربح مالم یضمن" جائز نہیں۔ یہی وہ اصول ہے جس کو فراموش کرنے کے نتیجے میں بے شمار عقود فاسد ہو رہے ہیں۔ اور ظلم و ستم کا بازار گرم ہے۔

جمہور فقہاء کا اِستدلال

جمہور فقہاء جن میں حنفیہ" بھی داخل ہیں، وہ حدیث کے اس جملے سے استدلال کرتے ہوئے

فرماتے ہیں کہ "بیع مالم یقبض" ہر صورت میں ناجائز ہے، چاہے مبیع مکیلات اور موزونات میں سے ہو یا عددیات میں سے ہو، مثلیات میں سے ہو یا قیمیات میں سے ہو، البتہ اِمام احمد اور امام اسحاق رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ "بیع مالم یقبض" صرف طعام میں ناجائز ہے، اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ صرف مکیلات اور موزونات میں ناجائز ہے عددیات میں جائز ہے، یہ حضرات فقہاء اور اِمام احمدؒ وغیرہ اس حدیث سے اِستدلال سے کرتے ہیں جس میں طعام کا ذکر ہے کہ:

﴿نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى يستوفيه﴾ (۵۸)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام کو آگے بیچنے سے منع فرمادیا جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کرلے۔ اور بعض طرق میں "وكذلك كل مايكال ويوزن" کا اضافہ ہے، اس سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں جو مکیلی اور موزونی چیزوں کے علاوہ میں بیع قبل القبض کو جائز قرار دیتے ہیں۔

جمہور فقہاء حدیثِ باب سے اِستدلال کرتے ہیں کہ "لاربح مالم یضمن" اس جملے سے معلوم ہورہا ہے کہ غیر مقبوض کی بیع کے عدم جواز کی علت یہ ہے کہ انسان ایک ایسی چیز کا نفع لے رہا ہے جو ابھی اس کے ضمان میں نہیں آئی، اور یہ علت جس طرح مکیلات اور موزونات میں پائی جاتی ہے اسی طرح عددیات میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام چیزوں میں غیر مقبوض کی بیع جائز نہیں، چاہے وہ کیلی اور وزنی ہو یا عددی ہو، چاہے وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو۔

زمین کی بیع قبل القبض جائز ہے

البتہ حنفیہؒ یہ فرماتے ہیں کہ "زمین" اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔ لہٰذا زمین کی بیع قبضے سے پہلے جائز ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ عدم جواز کی علت یہ ہے کہ وہ چیز پہلے ضمان میں آئے پھر اس کی بیع کی جائے، تو یہ علت صرف ان چیزوں میں پائی جاتی ہے جو قابل ہلاکت ہوں، اس لئے جو چیز قابل ہلاکت نہیں اس میں ضمان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور زمین ایسی چیز ہے جو ہلاک نہیں ہوتی، فرض کرو کہ اگر زمین پر بم گرجائے تب بھی زمین اپنی جگہ برقرار رہے گی۔

البتہ اگر ایسی زمین ہے جو قابل ہلاکت ہے۔ مثلاً وہ زمین دریا کے کنارے پر ہے اور اندیشہ اس بات کا ہے کہ دریا اس پر چڑھ آئے گا تو ایسی صورت میں زمین کی بیع بھی قبل القبض جائز نہیں، بلکہ

اس کا ضمان کے اندر آنا ضروری ہے۔

معنوی قبضہ، یا ضمان میں آجانا بھی کافی ہے

دوسری بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ یہ جو قاعدہ ہے کہ جب تک آدمی مبیع پر قبضہ نہ کرلے اس وقت تک اس کو آگے فروخت نہیں کرسکتا، اس قاعدے کو پورا کرنے کے لئے حسّی قبضہ ضروری نہیں، بلکہ اگر معنوی قبضہ بھی ہوجائے تو بھی کافی ہے، مثلاً میں نے سو بوریاں گندم خریدیں اور ان کو میں اپنے گودام میں نہیں لایا بلکہ ایک دوسرے شخص کو وکیل بنادیا کہ تم میری طرف سے وہ سو بوری گندم بائع سے وصول کرلو۔ اب وکیل کے قبضے میں آنے سے وہ گندم حسّی طور پر میرے قبضے میں نہیں آیا، لیکن چونکہ وکیل کے قبضے میں آنے سے اس گندم کا ضمان میری طرف منتقل ہوگیا ہے اس لئے اب میرے لئے اس کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔ یا مثلاً میں نے سو بوری گندم خریدی اور ابھی وہ گندم بائع کے گودام میں رکھی ہے لیکن بائع نے تخلیہ کردیا ہے اور یہ کہہ دیا ہے کہ یہ تمہارا گندم میرے گودام میں رکھا ہے تم جب چاہو اس کو اٹھا کر لے جاؤ، آج کے بعد میں اس کا ذمّہ دار نہیں۔ اگر یہ گندم تباہ ہوجائے یا خراب ہوجائے تو تمہاری ذمّہ داری ہے۔ اس صورت میں اگرچہ میں نے حسّی طور پر اس پر قبضہ نہیں کیا لیکن چونکہ وہ میری ضمان میں آگیا ہے اور اس کا نقصان میں نے اپنے سر لے لیا ہے۔ اس لئے میرے لئے اب اس کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔ کیونکہ اگر یہ شرط لگادی جائے کہ مشتری پہلے حسّی طور پر مبیع کو اپنے قبضے میں لائے پھر اس کو آگے فروخت کرے تو اس میں حرج شدید لازم آئے گا۔ اس لئے کہ بعض اوقات مبیع کو بائع کے گودام سے مشتری کے گودام میں منتقل کرنے پر ہزاروں بلکہ لاکھوں روپے خرچ ہوجاتے ہیں۔ اس لئے جب وہ مبیع مشتری کے ضمان میں آجائے اور ضمان میں آنے کے بعد وہ آگے فروخت کرے اور اپنے مشتری سے یہ کہہ دے کہ جاکر بائع کے گودام سے اٹھالو تو یہ صورت جائز ہے۔(۵۹)

باب ماجاء فی کراھیۃ بیع الولاء وھبتہ

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنھما ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی عن بیع الولاء وعن ھبتہ﴾ (۶۰)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاء کو فروخت کرنے اور اس کو ہبہ کرنے سے منع فرمایا ہے۔

ولاء کی دو قسمیں ہیں:

ایک "ولاء العتاقہ"، اور دوسری "ولاء الموالاۃ"۔ "ولاء العتاقہ" اس کو کہتے ہیں کہ ایک شخص نے ایک غلام خرید کر آزاد کردیا تو یہ شخص اس غلام کا عصبہ بن جاتا ہے۔ جب غلام کا انتقال ہوگا اور اس غلام کے دوسرے ورثاء اور عصبات موجود نہ ہوں گے تو اس صورت میں اس غلام کی میراث اس آزاد کرنے والے شخص کو ملے گی، اور اس آزاد کرنے والے کو "مولی العتاقہ" کہا جاتا ہے، اور یہ آخر العصبات ہوتا ہے، لہٰذا میراث لینے کا جو حق اس کو حاصل ہورہا ہے اس کو "حق ولاء العتاقہ" کہتے ہیں۔

عقد موالاۃ کی تعریف

"عقد موالاۃ" اسے کہتے ہیں کہ ایک شخص مسلمان ہوا اور مسلمانوں میں اس کا کوئی رشتہ دار موجود نہیں، تو وہ مسلمان ہونے کے بعد دوسرے کسی مسلمان کے ساتھ ایک عقد قائم کرلیتا ہے، اور یہ دونوں آپس میں یہ معاہدہ کرلیتے ہیں کہ میں اگر پہلے مرگیا تو تم وارث ہوگے، اور اگر تم پہلے مرگئے تو میں وارث ہوں گا، اسی طرح اگر مجھ سے کوئی جنایت سرزد ہوئی، مثلاً میں نے کسی کو قتل کردیا، یا کسی کا کوئی عضو تلف کردیا تو تم میری طرف سے دیت ادا کروگے، اور اگر تم سے کوئی جنایت سرزد ہوئی، مثلاً تم نے کسی کو قتل کردیا، یا کوئی عضو تلف کردیا تو میں تمہاری طرف سے دیت ادا کردوں گا۔ اس عقد کو عقد موالاۃ کہتے ہیں۔ اور جس شخص کے ساتھ یہ معاہدہ کیا ہے اِس کو "مولی الموالاۃ" کہا جاتا ہے۔ اور ان میں سے کسی کے مرنے پر دوسرے کو ملنے والی میراث کو ولاء الموالاۃ کہتے ہیں۔

ولاء کی بیع اور ھبہ کے ناجائز ہونے کی وجہ

ولاء الموالاۃ اور ولاء العتاقہ کی بیع دو وجہ سے ناجائز ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ یہ ایسے حقوق شرعیہ ہیں جو قابل انتقال نہیں ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس بیع میں غرر پایا جارہا ہے، وہ اس طرح کہ مشتری کی طرف سے ثمن کا ملنا یقینی ہے لیکن دوسری جانب سے معلوم نہیں کہ مشتری کو کچھ ملے گا بھی یا نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ مشتری حصول ولاء سے پہلے ہی مرجائے۔ اور اگر مشتری کو ولاء ملے بھی تو پتہ نہیں کہ کتنی ملے گی؟ تو مشتری کی طرف سے رقم کی ادائیگی بطور ثمن کے یقینی ہے جب کہ دوسری طرف سے عوض کا ملنا یقینی نہیں ہے، بلکہ متوھم ہے، اور یہی غرر ہے۔ اور

موالاۃ کے ھبہ میں ناجائز ہونے کی صرف پہلی وجہ پائی جارہی ہے کہ یہ قابل انتقال نہیں ہے۔ البتہ اس میں غرر والی وجہ نہیں ہوسکتی، کیونکہ غرر تو صرف عقود معاوضہ میں حرام ہوتا ہے، عقود تبرع میں غرر حرام اور ناجائز نہیں ہوتا۔

مولی العتاقہ اور مولی الموالاۃ میں فرق

"مولی العتاقہ" اور "مولی الموالاۃ" میں فرق یہ ہے کہ "مولی العتاقہ" عصبات میں داخل ہوتا ہے اور آخری عصبہ ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر آزاد ہونے کے بعد غلام مرجائے، اور غلام کے ذوی الفروض اور دوسرے عصبات نہ ہوں تو اس صورت میں یہ مولی العتاقہ وارث ہوگا، اور ذوی الارحام پر یہ مقدم ہوگا۔ اور "مولی الموالاۃ" ذوی الارحام سے مؤخر ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ اس وقت وارث ہوگا جب مرنے والے کے عصبات اور ذوی الارحام نہ ہوں، ورنہ نہیں ہوگا۔ اِن دونوں قسم کے حقوق کو "ولاء" کہا جاتا ہے۔ حدیثِ باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں قسم کی "ولاء" کو فروخت کرنے اور ہبہ کرنے سے منع فرمایا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مجھے فلاں شخص کی "حق ولاء" حاصل ہے، میں یہ "حق ولاء" تم کو اتنے روپے میں فروخت کرتا ہوں، جب اس کا انتقال ہوگا تو تم اس کے وارث ہو جاؤ گے۔ یہ معاملہ کرنا جائز نہیں۔

"حق الارث" کی بیع

اسی حدیث سے فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ "حقوق شرعیہ" یعنی وہ حقوق جو شریعت نے کسی ایک شخص کو دیئے ہیں اور وہ حقوق قابل اِنتقال نہیں ہیں تو ان حقوق کی خرید و فروخت جائز نہیں۔ جیسے "حق الارث" ہے۔ اس کی بیع جائز نہیں، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں اپنے باپ کے مال کا وارث ہوں، یہ "حق الارث" میں تمہیں اتنے روپے میں فروخت کرتا ہوں۔ یہ معاملہ جائز نہیں۔ اس لئے کہ "حق الارث" ایک حق شرعی ہے جو قابل اِنتقال نہیں۔

حقوق غیر شرعیہ

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ جو حقوق شرعی نہیں ہیں، یعنی شریعت نے وہ حقوق کسی خاص شخص کو نہیں دیئے اور وہ حقوق قابل انتقال ہیں۔ ایسے حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے یا نہیں؟ مثلاً

"حق تصنیف" ہے کہ ایک شخص نے ایک کتاب تصنیف کی، اب اس کتاب کو شائع کرنے کا حق اس کو حاصل ہے، اب یہ شخص اپنا یہ حق دوسرے کو فروخت کردیتا ہے کہ میں اپنا یہ "حق تصنیف" آپ کو اتنے روپے کے عوض فروخت کرتا ہوں۔ اسی کو "حق طباعت" بھی کہتے ہیں۔ یا مثلاً کسی شخص نے ایک چیز ایجاد کی، اب وہ اس "حق ایجاد" کو دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے کہ میں تمہیں یہ "حق ایجاد" فروخت کرتا ہوں، تم اس جیسی چیزیں بنا کر بازار میں فروخت کرو۔ یا مثلاً آج کل تجارتی ناموں کی بیع ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ ایک چیز ایک نام سے مشہور ہوگئی اور لوگ صرف اس کا نام سن کر ہی اس کو خرید لیتے ہیں، اب اس "نام" کی آگے بیع ہوجاتی ہے۔ جیسے "باٹا" ہے، اس نام کا جوتا، چپل ہر جگہ مشہور ہے۔ لوگ "باٹا" کا نام سن کر جوتا خرید لیتے ہیں، اب یہ "باٹا" کمپنی والا دوسرے شخص کو اپنا یہ نام فروخت کرتا ہے کہ میں یہ باٹا کا نام اتنے روپے کے عوض فروخت کرتا ہوں۔ یعنی آپ کو اس کی اجازت دیتا ہوں کہ آپ "باٹا" کے نام سے جوتے بنائیں۔ اسی طرح "تجارتی علامت" ہوتی ہے۔ جس کو "ٹریڈ مارک" اور "العلامة التجارية" کہا جاتا ہے، بعض کمپنیاں اپنے لئے خاص "ٹریڈ مارک" مقرر کرلیتی ہیں اور پھر اپنی بنائی ہوئی اشیاء پر وہ علامت لگا دیتی ہیں جس کے ذریعے لوگ پہنچان لیتے ہیں کہ یہ فلاں کمپنی کی مصنوعات ہیں۔ یہ علامت بھی رجسٹرڈ ہوتی ہے اور دوسرے شخص کو وہ علامت استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ بعض اوقات کمپنی اپنی یہ علامت دوسرے کو فروخت کردیتی ہے اور اس سے پیسے وصول کرلیتی ہے، جس کے بعد دوسرے شخص کو یہ علامت اِستعمال کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طرح کے بہت سے حقوق ہیں جن کی آج کی دنیا میں خرید و فروخت ہو رہی ہے۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ کون سے حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے اور کونسے حقوق کی خرید و فروخت جائز نہیں؟

"حقوق" کی بیع

یہ ایک پیچیدہ مسئلہ ہے، اس لئے کہ بسا اوقات فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ بیع تو عین کی ہوتی ہے حق کی بیع درست نہیں، کیونکہ یہ حق اعیان اور اموال میں سے نہیں ہیں۔ بعض فقہاء نے بعض حقوق کی بیع کو جائز بھی کہا ہے، مثلاً "حق المرور" کی بیع کو بعض فقہاء کرام نے جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ صاحب ھدایہ نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ "حق المرور" کی بیع جائز ہے۔ بعض فقہاء نے "حق الشرب" کی بیع کو جائز کہا ہے۔ یعنی کھیت میں پانی دینے کے حق کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا جائز

ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ حقوق کی بیع میں کیا اصول ہیں جن سے پتہ چلے کہ کونسے حقوق کی بیع جائز ہے اور کونسے حقوق کی بیع جائز نہیں؟ "بیع الحقوق" کے نام سے میرا ایک مستقل رسالہ ہے جو میری کتاب "بحوث في قضايا فقهية معاصرة" کے اندر شائع ہوا ہے، (اور "حقوق مجردہ کی خرید و فروخت" کے نام سے اس کا ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے) اس کا خلاصہ عرض کر دیتا ہوں:

"حقوق" کی اقسام

اولاً حقوق کی دو قسمیں ہیں (۱) حقوق شرعیہ (۲) حقوق عرفیہ۔ حقوق شرعیہ وہ کہلاتے ہیں جو شریعت نے کسی خاص شخص کو دیئے ہیں اور جو قابل اِنتقال نہیں ہیں۔ جیسے حق الارث، حق ولاء، حق شفعہ وغیرہ۔ ان کی بیع جائز نہیں۔ اور حقوق عرفیہ وہ کہلاتے ہیں جو عرف کی وجہ سے کسی شخص کو حاصل ہوئے ہیں، شریعت نے براہ راست وہ حق اس کو نہیں دیا، البتہ شریعت نے اس حق کو تسلیم کر لیا، پھر ان حقوق عرفیہ کی متعدد قسمیں ہیں: بعض حقوق وہ ہیں جن کا تعلق "عین" سے ہوتا ہے اور اس عین سے انتفاع کا حق کسی کو حاصل ہوتا ہے، جیسے "حق المرور" اس حق کی بیع جائز ہے بشرطیکہ جہالت نہ ہو۔ بعض حقوق عرفیہ وہ ہیں جن کا تعلق "عین" سے نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ حقوق مجردہ ہیں، ایسے حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟

"بیع" جائز نہیں "تنازل" جائز ہے

میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ دو چیزیں الگ الگ ہیں، ایک ہے بیع، دوسری ہے صلح۔ بیع کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بائع نے اپنے حقوق مشتری کی طرف منتقل کر دیئے۔ اور صلح کا مطلب یہ ہے کہ صلح کرنے والے نے اپنے حقوق تو منتقل نہیں کئے، البتہ وہ اپنے حق سے دست بردار ہو جاتا ہے۔ اس کو فقہ کی اصطلاح میں "تنازل" کہا جاتا ہے۔ میرے نزدیک "حقوق مجردہ" سے تنازل جائز ہے۔

نزول عن الوظائف بمال

اس کی نظیر فقہاء کی کتابوں میں "نزول عن الوظائف بمال" ہے۔ مثلاً ایک شخص کو ابدی ملازمت ملی ہوئی ہے، پہلے زمانے میں اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ جو سرکاری اوقاف ہوا کرتے

تھے، یعنی حکومت کے ماتحت جو اوقاف ہوا کرتے تھے۔ اس کا نگران جو شخص بنتا تھا، وہ منصب اس کو ابدی طور پر حاصل ہوتا تھا۔ اور اس سے حکومت یہ کہہ دیتی تھی کہ تاحیات تم اس کے متولی اور نگران ہو، جس کی وجہ سے اس کو ساری عمر ملازمت کرنے کا حق حاصل ہوتا تھا۔ اب مثلاً ایک شخص جو اوقاف کا نگران ہے، اس کی پانچ ہزار روپے تنخواہ ہے، ایک دوسرا شخص آتا ہے اور اس نگران سے کہتا ہے کہ تم اپنی جگہ پر مجھے ملازم رکھوادو اور مجھے نگران بنادو۔ وہ نگران کہتا ہے کہ میں تمہیں اپنی جگہ پر ملازم رکھوادوں گا، بشرطیکہ اس کے عوض تم مجھے پچاس ہزار روپے ادا کرو۔ اور جب یہ رقم تم مجھے دوگے تو میں تمہارے حق میں دست بردار ہوجاؤں گا، اور پھر حکومت کو درخواست دیکر تم اپنا تقرر کرالینا۔ یہ نگران جو پچاس ہزار روپے لے رہا ہے، یہ اپنے حق سے دست بردار ہونے کے لے رہا ہے۔ اسی کو فقہاء کرام "نزول عن الوظائف بمال" سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی وہ شخص مال کے عوض اپنے حق سے دست بردار ہوگیا، فقہاء متاخرین نے اس کو جائز کہا ہے۔ یہ ایک صلح ہے۔

حضرت حسنؓ کا خلافت سے دست بردار ہونا

اس کے جواز کی دلیل وہ معاملہ ہے جو حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ کیا، وہ یہ کہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ خلیفہ بن چکے تھے، اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نزاع پہلے سے چلا آرہا تھا، وہ نزاع حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں بھی باقی رہا۔ اس وقت حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے صلح کرتے ہوئے فرمایا کہ میں خلافت سے آپ کے حق میں دست بردار ہوتا ہوں، آپ خلیفہ بن جائیں، لیکن اتنا مال ادا کرنا ہوگا۔ اب ظاہر ہے کہ یہ بیع نہیں تھی۔ اس لئے کہ خلافت کی بیع نہیں ہوسکتی، البتہ خلافت سے دست برداری ہوسکتی ہے، اور صلح بمال ہوسکتی ہے۔ لہٰذا ایسے حقوق جو اعیان سے متعلق نہیں ہیں اِن میں بہت سی جگہوں پر دست بردار ہونا، اور اس دست برداری کے عوض کوئی مالی معاوضہ وصول کرنا جائز ہوجاتا ہے۔(۶۱)

"حق اسبقیت" سے تنازل بمال جائز ہے

چنانچہ فقہاء حنابلہ" کی کتابوں میں "حق اسبقیت" کے بارے میں ایک مسئلہ ملتا ہے، "حق

اسبقیت" اسے کہتے ہیں کہ ایک مباح جگہ ہے، اس جگہ پر جو شخص بھی پہلے پہنچ جائے وہ اس کا حق دار ہو جاتا ہے۔ مثلاً مسجد کے اندر کسی شخص کی کوئی جگہ متعین نہیں ہوتی، بلکہ جو شخص بھی مسجد میں جس جگہ پر پہلے بیٹھ جائے گا وہ جگہ اس کا حق ہو جائے گی، اس کو "حق الاسبقیہ" کہتے ہیں۔ فقہاء حنابلہ فرماتے ہیں کہ "حق اسبقیت" سے تنازل بمال جائز ہے، مثلاً ایک شخص صف اول میں اِمام کے پیچھے والی جگہ پر بیٹھ گیا، دوسرا شخص اس سے آکر کہتا ہے کہ تم اتنے پیسے لے لو اور یہ جگہ چھوڑ دو، حنابلہ کے نزدیک اس شخص کو پیسے لینا جائز ہے، اس لئے کہ اس شخص کو یہ حق ہو گیا ہے کہ اس جگہ پر بیٹھے، لہٰذا جب وہ اپنے اس حق سے دست بردار ہو رہا ہے تو اس پر اس کو معاوضہ لینا جائز ہے۔

"حق تصنیف" یا "حق طباعت"؟

"حق تصنیف" یا "حق طباعت" بھی "حق اسبقیت" ہے، اس لئے کہ اس کتاب کو شائع کرنے کا پہلا حق دار وہی شخص ہے جس نے وہ کتاب لکھی، اس لئے اس کو "حق اسبقیت" حاصل ہوئی۔ اب اگر یہ شخص اپنا یہ حق دوسرے کو فروخت کر رہا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے اس حق سے دست بردار ہو رہا ہے۔ اور اس پر معاوضہ لے رہا ہے، اور حق سے دست برداری پر معاوضہ لینا جائز ہے۔

"مبیع" کا "عین" ہونا ضروری نہیں

اور اس کے جواز کی دلیل کے طور پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ "مبیع" کا "عین" ہونا کوئی ضروری نہیں۔ اس لئے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو "عین" کی تعریف میں نہیں آتیں، مگر ان کی خرید و فروخت جائز ہے۔ مثلاً بجلی عین نہیں، اس لئے کہ قائم بالذات نہیں، بلکہ ایک توانائی، ایک طاقت اور ایک عرض ہے۔ لیکن اس کی خرید و فروخت ہو رہی ہے، اب اگر یہ کہہ دیں کہ چونکہ "بجلی" عین نہیں ہے اس لئے اس کی خرید و فروخت جائز نہیں تو یہ بالکل بداہت کے خلاف ہوگا، اس لئے کہ آج کے دور میں بجلی "اعز الاموال" میں سے ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مبیع کے لئے "عین" ہونا ضروری نہیں۔

یہ "حقوق" مال کی تعریف میں آتے ہیں

البتہ مبیع کے لئے "مال" ہونا ضروری ہے، اور "مال" کے بارے میں علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ:

﴿المالیۃ تثبت بتمول الناس﴾

یعنی "مالیت" لوگوں کے تمول سے ثابت ہوجاتی ہے۔ یعنی عام طور پر لوگ جس چیز کو مال سمجھیں وہ مال ہے، اس کا "عین" ہونا ضروری نہیں۔ اور قرآن وسنت کی کوئی نص ایسی نہیں ہے جو مبیع کے "عین" ہونے کو ضروری قرار دیتی ہو۔ لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ "عرف" کی وجہ سے یہ حقوق اب مال کا درجہ اختیار کرگئے ہیں، اس لئے ان کی خرید وفروخت جائز ہے۔

"اسم التجاری" اور "علامۃ تجاریہ" کی بیع

البتہ "اِسم التجاری" یا "علامۃ تجاریہ" (ٹریڈ مارک) اِن کی بیع کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس کے اندر لوگوں کے لئے دھوکہ نہ ہو، اگر دھوکہ ہوگا تو پھر یہ بیع جائز نہیں ہوگی۔ مثلاً "باٹا" کے جوتے مشہور ہیں، اس لئے کہ مضبوط ہوتے ہیں اور لوگ ان کو اچھا سمجھتے ہیں، اب ایک شخص نے "باٹا" کا نام خرید لیا۔ اور اس نام سے گھٹیا قسم کے جوتے بناکر بازار میں ان کو بیچنا شروع کردیا، اب خریدار "باٹا" کا نام دیکھ کر خریدے گا کہ یہ جوتا مضبوط ہوگا، حالانکہ حقیقت میں اب اس کا بنانے والا بدل چکا ہے، جس کی وجہ سے خریدار کو دھوکہ ہوگا، اس لئے "اسم التجاری" کی بیع کے بعد اس کا اعلان ہونا ضروری ہے کہ اس کا بنانے والا بدل چکا ہے، کمپنی بدل چکی ہے۔ ورنہ اس کی بیع جائز نہیں ہوگی۔

پگڑی

"پگڑی" یہ بھی ایک حق ہے، اور یہ کرایہ داری کو باقی رکھنے کا حق ہے۔ اِس حق کی خرید وفروخت جائز نہیں، اس لئے کہ یہ ایک ایسا حق ہے جس کو شریعت نے تسلیم نہیں کیا۔ اس کی تفصیل میری کتاب "بحوث فی قضایا فقہیۃ معاصرۃ" میں موجود ہے، ضرورت ہو تو وہاں پر مراجعت کرلیں۔

"بیع" اور "نزول" میں فرق

"بیع" اور "نزول" (دست برداری) میں یہ فرق ہے کہ بیع کے ذریعہ وہ حق بعینہٖ مشتری کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔ اور نزول کی صورت میں حق منتقل نہیں ہوتا، بلکہ صاحب حق کی مزاحمت ختم ہوجاتی ہے، اور وہ یہ کہہ دیتا ہے کہ تم کوشش کرکے یہ حق حاصل کرلو، میں تمہارے درمیان مزاحم نہیں بنوں گا۔ جیسے پہلے زمانے میں "نزول عن الوظائف بمال" میں ہوتا تھا کہ اوقاف کا متولی اور نگران دوسرے سے کہتا کہ اگر تم مجھے مثلاً پچاس ہزار روپے دوگے تو میں دست بردار ہوجاؤں گا، اور یہ جگہ خالی کردوں گا، لیکن میں تمہارا تقرر نہیں کراؤں گا، تم خود درخواست دیکر اپنا تقرر کرالینا، میں اس کا ذمہ دار نہیں ہوں کہ تمہارا تقرر ضرور اس جگہ پر ہوجائے۔

باب ماجاء فی کراھیة بیع الحیوان بالحیوان

﴿عن سمرة رضی اللّٰه عنه ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم نهی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة﴾ (۶۲)

حضرت سمرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حیوان کی دوسرے حیوان کے بدلے اُدھار بیع کرنے سے منع فرمایا۔ مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ حیوان کی بیع میں تفاضل تو جائز ہے کہ ایک حیوان کے بدلے میں دو حیوان فروخت کرنا جائز ہے، بشرطیکہ یداً بید ہو، ادھار نہ ہو۔ (۶۳)

اموال ربویہ میں حُرمت ربا کی علّت

اس کا اصول یہ ہے کہ جو اموال ربویہ ہیں، ان میں حُرمت کی علّت ہمارے نزدیک "قدر" اور "جنس" کا پایا جانا ہے، اگر قدر اور جنس دونوں پائے جائیں تو ان کی باہمی خرید وفروخت میں تفاضل بھی ناجائز ہے۔ اور "نسیئہ" بھی ناجائز ہے، اور اگر ان میں سے صرف ایک چیز پائی جائے، یا صرف قدر پائی جارہی ہو، یا صرف جنس پائی جارہی ہو تو اس صورت میں تفاضل جائز ہوتا ہے لیکن نسیئہ حرام ہوتا ہے، مثلاً حنطہ کی بیع شعیر کے ساتھ ہورہی ہے تو اس صورت میں ایک چیز پائی جارہی ہے، یعنی "قدر" اس لئے کہ دونوں چیزیں کیلی ہیں، لیکن چونکہ جنس مختلف ہے، اس لئے اس صورت میں تفاضل تو جائز ہوگا کہ ایک صاع حنطہ کو دو صاع شعیر کے بدلے فروخت کرنا جائز ہے لیکن نسیئہ

جائز نہیں، بلکہ ایک ہی مجلس میں عوضین پر قبضہ ہونا ضروری ہے۔ اِسی طرح اگر دونوں طرف ایک ہی جنس پائی جارہی ہو اور قدر نہ ہو، جیسے حیوان کی بیع حیوان سے کرنے میں قدر نہیں پائی جارہی ہے، اس لئے کہ حیوان نہ کیلی ہے اور نہ وزنی ہے، البتہ دونوں طرف ایک ہی جنس پائی جارہی ہے لہٰذا ایک بکری کو دو بکری کے عوض فروخت کرنا جائز ہے، لیکن اس حدیث کی بنیاد پر نسیئہ ناجائز ہے۔(۶۴)

اِمام شافعیؒ کا مسلک

اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ اتحاد جنس کے پائے جانے کے باوجود نسیئہ حرام نہیں ہوتا، اس لئے وہ فرماتے ہیں کہ حیوان کی بیع حیوان سے نسیئۃً بھی جائز ہے۔ حدیثِ باب ہماری دلیل ہے اور شافعیہؒ کے خلاف حجت ہے۔ اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے حدیثِ باب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کی سند کمزور ہے، کیونکہ اس حدیث کو حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ حضرت سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کررہے ہیں، اور محدثین میں یہ بات مشہور ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت سمرۃ سے صرف ایک حدیث جو عقیقہ کے بارے میں ہے، صرف وہ سنی ہے، اس کے علاوہ کوئی حدیث نہیں سنی، لہٰذا یہ حدیث منقطع ہے اور قابل استدلال نہیں۔

حدیثِ باب پر اعتراض کا جواب

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے متعدد مقامات پر یہ بحث چھیڑی ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا سماع حضرت سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ثابت ہے یا نہیں؟ ترجیح اس کو دی ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا سماع حضرت سمرۃؓ سے صرف عقیقہ والی حدیث میں ہی نہیں، بلکہ اور احادیث میں بھی سماع ثابت ہے، اِمام بخاریؒ اور علی بن مدینی رحمہما اللہ کا بھی یہی موقف ہے، لہٰذا صرف اس کی وجہ سے حدیث کو رد کرنا ممکن نہیں۔ اس کے علاوہ حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے "نصب الرایہ" میں لکھا ہے کہ یہ حدیث متعدد اسانید سے مروی ہے، اور اِن میں سے بعض اسانید نہایت قوی ہیں، چنانچہ مسند بزار میں جس سند سے یہ حدیث آئی ہے، اس کے بارے میں خود اِمام بزار رحمۃ اللہ علیہ نے یہ اعتراف کیا ہے کہ:

﴿لیس فی هذا الباب حدیث اجل اسنادا من هذا﴾

یعنی اس باب میں اس سے زیادہ جلیل السند کوئی اور حدیث نہیں ہے، لہٰذا یہ حدیث اپنی جگہ پر صحیح ہے، اور یہ اعتراض درست نہیں۔

حنفیہؒ کی تائید میں دوسری حدیث

اِسی باب کی اگلی حدیث جو حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے:

﴿عن جابر رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: الحیوان اثنین بواحدۃ لا یصلح نسئا ولا باس بہ یدا بید﴾ (۶۵)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ایک حیوان کی بیع دو حیوان سے نسیئۃً درست نہیں، اگر ہاتھوں ہاتھ ہو تو پھر کوئی حرج نہیں۔ یہ حدیث بھی حضرت سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کی تائید کرتی ہے، اور یہ حدیث اس سے زیادہ واضح اور صاف ہے۔ اس حدیث پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار حجاج بن ارطاۃ پر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ حجاج بن ارطاۃ مختلف فیہ راوی ہیں، لیکن ان کے بارے میں قول فیصل یہ ہے کہ اگر وہ منفرد نہ ہوں تو مقبول ہیں۔ اسی وجہ سے اِمام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث ذکر کرنے کے بعد فرمایا: "هذا حدیث حسن" اس لئے اس حدیث کو پہلی حدیث کی تائید کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔

اِمام شافعیؒ کا اِستدلال اور اس کا رد

اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ایک تو حضرت ابورافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعے سے اِستدلال فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ایک غزوہ کے موقع پر اونٹوں کی ضرورت پیش آئی اور اونٹ مل نہیں رہے تھے۔ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ لوگوں سے جاکر اونٹ وصول کرو:

﴿فکنت اخذ البعیر بالبعیرین الی اجل﴾

تو میں ایک اونٹ دو اونٹوں کے بدلے ادھار لیتا تھا۔ یعنی میں لوگوں سے کہتا کہ تم اپنا ایک اونٹ دے دو اس کے عوض اتنی مدت کے بعد ہم تمہیں دو اونٹ دیں گے۔ اور یہ معاملہ حضور

اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک حیوان کی بیع دو حیوان کے ساتھ نسیئۃ جائز ہے۔ اس اِستدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ تحریم ربا سے پہلے کا ہے، اس لئے کہ ربا کی حُرمت بالکل آخری زمانہ میں آئی ہے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا کی حُرمت کا اعلان حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا اور حجۃ الوداع کے بعد کوئی ایسا غزوہ نہیں ہوا جس میں آپ خود شریک ہوئے ہوں، اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ واقعہ ربا کی حُرمت سے پہلے کا واقعہ ہے، اس لئے یہ حجت نہیں ہوگا۔

دوسرا اِستدلال اور اس کارد

اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ دوسرا اِستدلال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعے سے کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ انہوں نے ایک گھوڑا دوسرے گھوڑے کے عوض خریدا، اور یہ فرمایا کہ میں اپنا گھوڑا ربذہ کے مقام پر دوں گا، اور اس وقت نہیں دیا۔ ظاہر ہے کہ یہ بیع نسیئۃ ہوئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ نسیئۃ جائز ہے۔

یہ بیع الغائب بالناجز ہے اور یہ جائز ہے

اِس اِستدلال کا جواب یہ ہے کہ بیع بالنسیئہ تو ناجائز ہے، لیکن "بیع الغائب بالناجز" جائز ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ "بیع بالنسیئہ" میں ایک اجل مقرر ہوتی ہے، اور وہ "اجل" عقد کے اندر شرط ہوتی ہے کہ جب تک وہ "اجل" نہیں آئے گی اس وقت تک مشتری کو مبیع کے مطالبے کا حق نہیں ہوگا۔ اور "بیع الغائب بالناجز" کے اندر صلب عقد میں اجل کی ایسی کوئی شرط نہیں ہوتی، بلکہ بیع کے مکمل ہوتے ہی مشتری کو مبیع کے مطالبے کا حق حاصل ہو جائے گا، اور جب بھی وہ مشتری مطالبہ کرے گا، بائع کے ذمے یہ حق ہوگا کہ وہ مبیع مشتری کے حوالے کردے۔ لیکن بائع یہ کہتا ہے کہ بیع تو مکمل ہوگئی، لیکن میرا گھوڑا فلاں جگہ رکھا ہے، وہاں جاکر تمہیں دیدوں گا، یہ "بیع الغائب بالناجز" ہے، یہ "بیع بالنسیئہ" نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں صلب عقد کے اندر کوئی اجل مشروط نہیں، بلکہ عقد ہوتے ہی مشتری کو مطالبے کا حق حاصل ہو جاتا ہے، یہ جائز ہے۔ جیسے مثلاً آپ بازار میں کسی دکاندار کے پاس کوئی چیز خریدنے گئے، وہ دکاندار تمہارا جاننے والا تھا، آپ نے اس سے سودا خریدا، جب پیسے دینے کے لئے ہاتھ جیب میں

ڈالا تو معلوم ہوا کہ جیب میں پیسے نہیں ہیں، اب دکاندار آپ سے کہتا ہے کہ آپ سودا لے جائیں، پیسے بعد میں آجائیں گے، یا بعد میں دیجانا۔ یہ کونسی بیع ہے؟ اگر اس کو "بیع بالنسیئہ" کہا جائے تو یہ بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ پیسے بعد میں دینے کی کوئی اجل مقرر اور متعین نہیں ہوئی، اور "بیع بالنسیئہ" میں اجل کا مقرر اور متعین نہ ہونا بیع کو فاسد کردیتا ہے۔ لیکن یہ بیع درست ہے، اس لئے کہ بیع کے اندر صلب عقد میں "اجل" کی شرط نہیں۔ بلکہ بیع حال ہے، اور بائع کو ہر وقت یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ زبردستی مشتری سے پیسے وصول کرلے، لیکن بائع نے تسامح سے کام لیتے ہوئے اپنا یہ حق چھوڑ دیا اور مشتری سے یہ کہہ دیا کہ پیسے بعد میں دیجانا، یہ "بیع الغائب بالناجز" ہے۔ اسی طرح حیوان کی بیع حیوان سے ہو رہی ہو تو "بیع الغائب بالناجز" جائز ہے، اور "بیع بالنسیئہ" جائز نہیں، اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعے میں "بیع الغائب بالناجز" ہے، بیع النسیئہ نہیں ہے، اس لئے اس واقعے سے اِستدلال درست نہیں۔

باب ماجاء فی شراء العبد بالعبدین

﴿عن جابر رضی اللہ عنہ قال: جاء عبد فبایع النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی الهجرة، ولا یشعر النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه عبد فجاء سیده یریده، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: بعنیه، فاشتراه بعبدین اسودین، ثم لم یبایع احدا بعد حتی یساله اعبد هو؟﴾ (٦٦)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک غلام حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا، اور آپ کے دست مبارک پر ہجرت پر بیعت کی کہ میں ہجرت کروں گا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہیں تھا کہ یہ غلام ہے، بعد میں اس غلام کا آقا اس کو تلاش کرتا ہوا آیا۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ آقا کافر ہوگا، اس لئے آپ نے یہ مناسب نہیں سمجھا کہ مسلمان غلام کو کافر آقا کے پاس واپس بھیجا جائے، اس لئے آپ نے آقا سے فرمایا کہ یہ غلام مجھے فروخت کردو، چنانچہ آپ نے وہ غلام دو سیاہ فام غلاموں کے عوض خرید لیا۔ اس واقعے کے بعد آپ کسی سے اس وقت تک بیعت نہیں کرتے تھے جب تک یہ معلوم نہ کرلیں کہ وہ غلام تو نہیں ہے۔

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غلام کو دو غلاموں کے عوض خرید لیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک غلام کو دو غلاموں کے عوض خریدا جاسکتا ہے۔ اور یہ باتفاق جائز ہے جیسا

کہ پہلے عرض کیا تھا کہ جب حیوان کی بیع حیوان سے ہو تو تفاضل جائز ہے، البتہ حنفیہؒ کے نزدیک "نسیئہ" ناجائز ہے۔ شوافع کے نزدیک جائز ہے۔

باب ماجاء ان الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وكراهية التفاضل فيه

﴿عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: الذهب بالذهب مثلا بمثل، والفضة بالفضة مثلا بمثل، والتمر بالتمر مثلا بمثل، والبر بالبر مثلا بمثل، والملح بالملح مثلا بمثل، والشعير بالشعير مثلا بمثل، فمن زاد او ازداد فقد اربى، بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يدا بيد، وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم يدا بيد، وبيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يدا بيدا﴾ (٦٧)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چھ چیزوں میں باہمی تبادلے کی صورت میں تفاضل اور نسیئہ کو ناجائز قرار دیا جبکہ وہ ہم جنس ہوں، اور جب ہم جنس نہ ہو تو اس صورت میں تفاضل کو جائز قرار دیا اور نسیئہ کو حرام قرار دیا۔

ربوا الفضل کی حُرمت کی وجہ

اس حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ یہ حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا کی تحریم کے نزول کے بعد بیان فرمائی، اصل ربا وہ تھا جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا۔ فرمایا:

﴿يايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربوا ان كنتم مومنين﴾ (البقرة: ۲۷۸)

یعنی جو قرض دیا جائے اِس قرض پر زیادتی کا مطالبہ نہ کیا جائے، یہ ربا کی حقیقت تھی جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا، اس لئے اس کو "ربا القرآن" بھی کہا جاتا ہے۔ لیکن ربا القرآن کے سدباب کے طور پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چھ چیزوں کے باہمی تبادلے کی صورت میں "تفاضل اور نسیئہ" کو ناجائز قرار دیا، اور تماثل اور برابری اور یداً بید کو ضروری قرار دیا۔ اس

کے منع کرنے کی حکمت خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دوسری حدیث میں یہ بیان فرمائی کہ:

﴿انی اخاف علیکم الربوا﴾ (۶۸)

یعنی میں اس لئے منع کر رہا ہوں کہ مجھے تم پر ربا کا اندیشہ ہے، اس لئے کہ اس قسم کے معاملات اگر تم لوگ کرتے رہے تو کسی وقت ربا کے اندر مبتلا ہو جاؤ گے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اِن اشیاء ستہ میں تفاضل اور نسیئہ کو ناجائز قرار دینے کی حکمت ربا کا سدباب کرنا ہے، اس لئے کہ جس زمانے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات ارشاد فرمائی، اس زمانے میں خاص کر دیہاتوں میں لوگوں کے پاس نقد رقم کم ہوتی تھی، اور وہ لوگ عام طور پر اشیاء کا تبادلہ اشیاء سے کرتے تھے، مثلاً کپڑے کی ضرورت ہوتی تو گندم کے عوض کپڑا خرید لیتے، چاول کے عوض گندم خرید لیتے، کھجور کے عوض جو خرید لیتے، گویا کہ ان اجناس کو بطور ثمن استعمال کیا جاتا تھا، اب اگر ان اجناس میں آپس میں تبادلے کے وقت تفاضل کو جائز قرار دیدیا جاتا تو لوگ ربا کے حصول کے لئے اس کو حیلے کے طور پر استعمال کرتے، اور ایک صاع گندم کے عوض وہ دو صاع گندم حاصل کر لیتے، اور اس طرح اس کے ذریعہ ربا کا دروازہ کھل سکتا تھا، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اشیاء ستہ میں تفاضل کو منع فرما دیا۔

کیا حُرمت اشیاء ستہ کے ساتھ مخصوص ہے؟

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف چھ چیزوں کا ذکر فرمایا: گندم، جو، نمک، کھجور، سونا، چاندی، اب سوال یہ ہے کہ یہ حکم ان چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا حُرمت کا یہ حکم عام ہے؟ اگر عام ہے تو پھر کن چیزوں میں یہ حکم جاری ہوگا اور کن میں جاری نہیں ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان آپس میں اِختلاف ہے۔ بعض تابعین کا تو مسلک یہ تھا کہ یہ حکم صرف ان اشیاء ستہ کے ساتھ خاص ہے، ان اشیاء کے علاوہ دوسری چیزوں میں اگر کوئی شخص تبادلہ کرنا چاہے تو ہم جنس ہونے کے باوجود تفاضل اور نسیئہ حرام نہیں، مثلاً اس حدیث میں مکئی کا ذکر نہیں ہے، اس لئے اگر مکئی کا تبادلہ مکئی سے ہو تو اس میں تفاضل بھی جائز ہے اور نسیئہ بھی جائز ہے۔ یہ حضرت قتادہؒ کا مسلک ہے۔

اِمام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حُرمت کی علّت

جمہور فقہاءؒ یہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم ان چھ چیزوں کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ یہ حکم معلول بعلّۃ ہے، یعنی ایک علّت ہے جو ان چھ اشیاء کے درمیان مشترک ہے، اب وہ علّت جہاں کہیں پائی جائے گی، حُرمت کا حکم وہاں منطبق ہوجائے گا، اور تفاضل اور نسیئہ حرام ہوگا۔ پھر اس علّت کی تعیین میں جمہور کے درمیان آپس میں اختلاف ہوگیا، اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ علّت "قدر" اور "جنس" ہے، "قدر" کا مطلب ہے کسی چیز کا کیلی یا وزنی ہونا، لہٰذا جو چیز کیل یا وزن کے ذریعے فروخت کی جاتی ہے تو اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ اس کے اندر "قدر" موجود ہے۔ "جنس" کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کا تبادلہ اس کے ہم جنس سے کرنا۔ لہٰذا جس جگہ پر یہ دو چیزیں پائی جائیں گی، حُرمت تفاضل اور نسیئہ کا حکم آجائے گا۔ چنانچہ جس طرح گندم کو گندم کے عوض فروخت کرتے وقت تفاضل اور نسیئہ حرام ہے، اسی طرح مکئی کو مکئی سے تبادلے کے وقت بھی تفاضل اور نسیئہ حرام ہوگا۔ اگر باجرہ کا تبادلہ باجرہ سے کیا جائے گا تو بھی یہی حکم ہوگا، چاول کو چاول کے عوض فروخت کریں تو بھی یہی حکم ہوگا، سیب کا تبادلہ سیب سے کریں تو بھی یہی حکم ہوگا، آم کو آم کے عوض فروخت کریں تب بھی یہی حکم ہوگا۔ اِمام صاحب فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جن چھ چیزوں کا ذکر فرمایا ہے ان میں سے چار چیزوں میں "کیل" پایا جاتا ہے، وہ چار چیزیں یہ ہیں۔ حنطہ، شعیر، تمر، ملح اور ذہب اور فضہ میں وزن پایا جاتا ہے۔ لہٰذا جہاں کہیں کیل یا وزن پایا جائے اور جنس کا تبادلہ جنس سے ہو، وہاں حُرمت تفاضُل اور نسیئہ کا حکم آجائے گا۔

اِمام شافعیؒ کے نزدیک حُرمت کی علّت

اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حُرمت کی علّت طعم یا ثمنیت کا پایا جاناہے جب کہ جنس کا تبادلہ جنس سے ہو، اس لئے کہ ان چھ چیزوں میں سے چار میں طعم پایا جارہا ہے، وہ چار چیزیں یہ ہیں، حنطہ، شعیر، تمر، ملح اور دو چیزوں میں ثمنیت پائی جارہی ہے، یعنی ذہب اور فضہ میں۔ لہٰذا جو چیز کھانے کے لائق ہو اس کے اندر بھی حُرمت کی علّت موجود ہے، اور جو چیز ثمن بن رہی ہو اس میں بھی حُرمت کی علّت موجود ہے، لہٰذا جن چیزوں میں طعم یا ثمنیت پائی جائے وہاں ہم جنس کے درمیان تبادلے کے صورت میں تفاضل جائز نہیں۔

اِمام مالکؒ کے نزدیک حرمت کی علّت

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حرمت کی علّت "اقتیاۃ" اور "ادخار" مع الثمنیہ ہے "اقتیاۃ" کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز غذا بننے کے لائق ہو، اور "ادخار" کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو اور وہ چیز خراب ہونے والی نہ ہو، لہٰذا جن چیزوں میں یہ علّت پائی جائے گی وہاں حرمت کا حکم آجائے گا۔

اِمام صاحبؒ کے دلائل

جہاں تک اِمام شافعی اور اِمام مالک رحمہما اللہ کا تعلق ہے، ان دونوں حضرات نے حرمت کی جو علّت بیان فرمائی ہے، اس کی تائید میں ان کے پاس کوئی نص نہیں ہے، بلکہ انہوں نے یہ علّت اپنے اجتہاد سے مستنبط فرمائی ہے۔ اور اِمام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو علّت بیان فرمائی ہے یعنی قدر اور جنس کا پایا جانا۔ اس کی تائید میں دو حدیثیں موجود ہیں، ایک حدیث صحیح مسلم میں "باب بیع الطعام مثلا بمثل" میں ہے، جس میں ان چھ چیزوں کے ذکر کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "وکذلک المیزان" اس کا مطلب یہ ہے کہ یہی حکم ان چیزوں کا ہے جو وزنی ہوں۔ ان الفاظ کے ذریعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بتادیا کہ وزنی ہونا تفاضل کی حرمت کی علّت ہے۔ اسی طرح "مستدرک حاکم جلد۲ صفحہ۴۲ "باب النھی عن عسب الفحل" میں یہی حدیث آئی ہے، اور وہاں آخر میں یہ الفاظ ہیں: "وکذلک مایکال ویوزن" یعنی یہی حکم ان چیزوں کا ہے جن کو کیل اور وزن کیا جاسکتا ہو۔ یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ اشیاء ستہ کے علاوہ جن چیزوں میں یہ حکم جاری کیا جائے گا وہ کیل یا وزن کی بنیاد پر جاری کیا جائے گا۔ البتہ مستدرک حاکم کی روایت پر حافظ ذہبیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کے راوی "حیان" ضعیف راوی ہیں۔ لیکن میں نے "تکملہ فتح الملہم" میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ حدیث قابل اِستدلال ہے، اور اس کی تائید صحیح مسلم اور صحیح بخاری کی روایات سے ہوتی ہے۔ صحیح بخاری کتاب الوکالۃ، باب الوکالۃ فی الصرف والمیزان میں جو حدیث ہے اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں "وقال فی المیزان مثل ذلک" بہرحال ان احادیث کی وجہ سے حنفیہؒ نے کیل اور وزن کو علّت قرار دیا ہے۔

اِمام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی عقلی دلیل

جہاں تک عقلی دلائل کا تعلق ہے تو اِمام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے جو علّت "اقتیاۃ" اور "ادخار" مع الثمنیہ بیان فرمائی ہے، وہ اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ہماری بیان کردہ علت "حکمت تحریم ربا الفضل" سے زیادہ قریب ہے، اِس لئے کہ "ربا الفضل" کو سد ذریعہ کے طور پر حرام کیا گیا ہے تاکہ آدمی "ربا القرآن" تک نہ پہنچ سکے، لہٰذا جن اشیاء کو لوگ بطور ثمن کے اِستعمال کرتے ہیں ان کے اندر بھی وہی حکم ہونا چاہئے جو حکم سونا چاندی کا ہے، یعنی ان کے اندر بھی تفاضل حرام ہونا چاہئے جس طرح سونا چاندی میں تفاضل حرام ہے۔ اور ثمن کے طور پر جو چیز اِستعمال ہوتی تھی وہ عام طور پر ایسی چیز ہوتی تھی جو غذا کے کام آتی تھی یا ایسی چیز ہوتی تھی جس کا ذخیرہ کرنا ممکن ہوتا تھا، اِس لئے انہوں نے "اقتیاۃ اور ادخار" کو حرمت کی علت قرار دیا۔

اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی عقلی دلیل

اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں جن اشیاء ستہ کا ذکر فرمایا ہے اِن میں سے چار اشیاء کھانے سے تعلق رکھتی ہیں، گندم، جو، نمک اور کھجور۔ اور کھانے چار طرح کے ہوتے ہیں، ایک کھانا وہ ہے جو اچھے کھاتے پیتے اور خوشحال لوگ کھاتے ہیں، دوسرا کھانا وہ ہے جو غریب لوگ بھی اِستعمال کرتے ہیں، کھانے کی تیسری قسم وہ ہے جو بطور مصالحے کے استعمال ہوتی ہے، خود مقصود بالذات نہیں ہوتی، کھانے کی چوتھی قسم وہ ہے جو تفکہ کے طور پر کھائی جاتی ہے تاکہ کھانے کے بعد اس کے ذریعہ منہ کا ذائقہ بدل لیں۔ حضور اُقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے سے متعلق چار اشیاء بیان فرماکر کھانے کی مذکورہ چار قسموں کا ایک ایک نمائندہ ذکر فرمادیا، چنانچہ گندم کھاتے پیتے اور خوشحال لوگوں کے کھانے کا نمائندہ ہے، اور "جو" غریبوں کے کھانے کا نمائندہ ہے، اور نمک مصالحے کا نمائندہ ہے، اور کھجور ان اشیاء کی نمائندگی کررہی ہے جو بطور تفکہ کے کھائی جاتی ہیں۔ اور دوچیزیں یعنی ذھب اور فضہ، یہ دونوں ثمنیت کی نمائندگی کررہی ہیں۔ اِس لئے اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے طعم اور ثمنیت کو علت قرار دیا۔

احناف کی عقلی دلیل

احناف نے قدر اور جنس کو جو علت قرار دیا ہے اس کی ترجیح کی دو وجہ ہیں، ایک یہ کہ

دوسرے حضرات فقہاء کے پاس کوئی نص موجود نہیں، احناف کے پاس نص موجود ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک بالاتفاق جب یہ بات طے ہوگئی کہ حرمت تفاضل کا حکم ان اشیاء ستہ کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ معلول بعلہ ہے، تو احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسی علت مقرر کی جائے جس کی وجہ سے تفاضل کی حرمت زیادہ عام اور وسیع ہوجائے، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تو علت نہیں بیان فرمائی، اب ہر چیز میں یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید یہ بھی اس حرمت کے حکم میں داخل ہے؟ لہٰذا علت ایسی مقرر کرنی چاہئے جس کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ اشیاء حرمت تفاضل کے حکم میں شامل ہوجائیں تاکہ احتیاط پر عمل ہوجائے۔ اس لئے کہ جہاں حلت اور حرمت دونوں کا احتمال ہو وہاں احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ جانب حرمت کو ترجیح دی جائے، لہٰذا علت بھی ایسی ہونی چاہئے جو زیادہ وسیع ہو، اور اس کی وجہ سے زیادہ چیزوں میں تفاضل حرام ہوجائے۔ طعم یا اقتیاۃ کو علت قرار دینے کے نتیجے میں حرمت کا دائرہ تنگ ہوجاتا ہے، اور کیل اور وزن کو علت قرار دینے سے حرمت کا دائرہ وسیع ہوجاتا ہے۔ اور احتیاط کا تقاضہ بھی یہی ہے، چنانچہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ:

﴿قبض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یبین لنا ابواب الربوا، فدعوا الربوا والریبۃ﴾ (۶۹)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے اس حالت میں تشریف لے گئے کہ آپ نے ربا کے سارے ابواب کا ذکر نہیں فرمایا۔ اور ربا سے مراد ربا الفضل ہے، یعنی آپ نے یہ بیان نہیں فرمایا کہ ان اشیاء ستہ کے علاوہ کن کن چیزوں میں ربا الفضل حرام ہے۔ لہٰذا ربا کو چھوڑ دو اور ریبہ کو بھی چھوڑ دو، یعنی جہاں ربا کا شبہ بھی ہو اس کو بھی ترک کردو۔ اس لئے احناف نے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے قدر اور جنس کو علت قرار دیا۔

اس علّت کی وجہ سے احناف پر پہلا اشکال

اگرچہ قدر اور جنس کو علت قرار دینے کے بعد احناف کو کئی اشکالات پیش آئے، اس لئے کہ اِس کو علت قرار دینے کا تقاضہ یہ ہے کہ پھر جتنی موزونات ہیں اِن میں سے کسی میں بھی بیع سلم جائز نہ ہو، اس لئے کہ بیع سلم کا مطلب یہ ہے کہ درھم اور دینار تو ابھی بائع کو مل جائیں گے، اور مبیع موزون کچھ عرصہ کے بعد مشتری کو ملے گی۔ اب ظاہر ہے کہ درھم اور دینار سونے اور چاندی

کے ہونے کی وجہ سے وزنی ہیں، اور جو چیز خریدی جارہی ہے وہ بھی وزنی ہے، اگرچہ اس تبادلے میں جنس علیحدہ علیحدہ ہے لیکن قدر میں اشتراک ہے، اس لئے آپس میں تبادلے کے وقت تفاضل تو جائز ہونا چاہئے لیکن نسیئہ حرام ہونا چاہئے۔ لہٰذا موزونات میں بیع سلم ناجائز ہونی چاہئے۔ حالانکہ تعامل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک بھی موزونات کے اندر بیع سلم کو جائز سمجھا جاتا ہے۔

اشکال کے دو جواب

احناف اس اشکال کا ایک جواب یہ دیتے ہیں کہ اس علّت کا اصل تقاضہ تو یہ تھا کہ موزونات میں بیع سلم جائز نہ ہوتی۔ لیکن چونکہ اس کے جواز پر اجماع ہوچکا ہے اس لئے ہم نے اس کو اس حکم سے مستثنیٰ کردیا۔ دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اگرچہ دراہم اور دنانیر بھی وزنی ہیں، اور دوسری موزون اشیاء بھی وزنی ہیں۔ لیکن دونوں کے آلات وزن مختلف ہیں، اس لئے کہ سونے چاندی کو چھوٹے چھوٹے ترازو میں چھوٹے چھوٹے باٹ سے وزن کیا جاتا ہے، جبکہ دوسری اشیاء کے لئے جو ترازو اور باٹ ہوتے ہیں وہ بڑے ہوتے ہیں۔ لہٰذا اگرچہ وزنی ہونے میں دونوں متحد ہیں، لیکن چونکہ دونوں کے آلات وزن مختلف ہیں۔ اس لئے حکماً یہ مختلف القدر ہوگئے۔ لہٰذا ان کے درمیان بیع سلم جائز ہوگی۔

احناف پر دوسرا اشکال

دوسرا ایک اور اشکال یہ پیش آیا کہ دراھم اور دنانیروزنی تھے، ان کے بارے میں یہ کہنا آسان تھا کہ چونکہ یہ وزنی ہیں اِس لئے اِن کے درمیان تبادلے کے وقت تفاضل جائز نہیں، لیکن جب فلوس رائج ہوئے جو سونے چاندی کے نہیں تھے، بلکہ تانبے اور پیتل کے بنے ہوئے تھے، اور ان کی قیمت اسمیہ ان کی ذاتی قیمت کے مساوی نہیں ہوتی تھی، بلکہ کم وبیش ہوتی تھی۔ مثلاً جیسے ہمارے یہاں آٹھ آنے کا سکہ رائج ہے جو دھات کا بنا ہوا ہے۔ اب جو دھات اس سکے میں استعمال ہوئی ہے وہ ضروری نہیں کہ آٹھ آنے کی ہو۔ ہوسکتا ہے وہ دو آنے کی ہو، لیکن اس کی قیمت اسمیہ آٹھ آنے ہیں۔ اور عام طور پر اس کی قیمت اسمیہ اس کی ذاتی قیمت سے زیادہ ہوتی ہے۔ اور یہ فلوس اور سکے نہ کیلی ہوتے ہیں اور نہ وزنی ہوتے ہیں، بلکہ عددی ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب ان فلوس کے اندر کیل اور وزنی ہونے کی صفت نہیں تو پھر ان کے اندر حرمت کی علّت جو حنفیہؒ نے بیان کی

ہے یعنی قدر وہ بھی نہ رہی۔ اور جب حرمت کی علّت مفقود ہوگئی تو ان فلوس کے باہمی تبادلے کے وقت تفاضل جائز ہونا چاہئے۔ اور اسی طرح آج کل کے رائج شدہ کاغذی نوٹ بھی چونکہ فلوس کے حکم میں ہیں، اس لئے ان نوٹوں کے درمیان بھی باہمی تبادلے کے وقت تفاضل جائز ہونا چاہئے۔ اور ایک روپے کے نوٹ کا تبادلہ دو روپے یا پانچ روپے کے نوٹ سے جائز ہونا چاہئے، کیونکہ ان میں کیل اور وزن نہیں پایا جارہا ہے، لہٰذا علّت تحریم ربا مفقود ہے۔

اشکال کا جواب

بات دراصل یہ ہے کہ قدر اور جنس کو حرمت ربا کی علّت قرار دینے کے بارے میں جو گفتگو ہورہی ہے، یہ "ربا الفضل" کے بارے میں ہے یعنی جس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے۔ لیکن وہ ربا جس کا ذکر قرآن کریم میں ہے، اور جس کو "ربا النسیئہ" کہا جاتا ہے، وہ یہ کہ قرض پر کسی بھی قسم کی زیادتی وصول کرنا سود ہے، اس کی صحیح تعریف یہ ہے "الفضل الخالی عن العوض" یعنی وہ زیادتی جو عوض سے خالی ہو، جس کے مقابلے میں کوئی معاوضہ نہ ہو، وہ ربا ہے۔ اِس "ربا النسیئہ" یا "ربا القرآن" کے تحقق کے لئے قدر اور جنس کا پایا جانا ضروری نہیں، بلکہ جہاں کہیں بھی "فضل خالی عن العوض پایا جائے گا ربا کی یہ قسم متحقق ہوجائے گی، البتہ "ربا الفضل" میں قدر اور جنس کا پایا جانا ضروری ہے۔

ثمن متعیّن کرنے سے متعیّن نہیں ہوتے

"فلوس" بطور ثمن کے وضع ہوئے ہیں۔ اور ثمن کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ متعیّن کرنے سے متعیّن نہیں ہوتے، مثلاً میں نے دکاندار کو دس روپے کا نوٹ دکھا کر کہا کہ اس کے عوض فلاں کتاب دیدو، اس نے مجھے کتاب دیدی۔ میں نے وہ نوٹ واپس جیب میں رکھ لیا اور دوسرا نوٹ نکال کر اس کو دیدیا، تو اب دکاندار کو یہ حق نہیں کہ وہ یہ کہے کہ میں تو وہی نوٹ لوں گا۔ اس لئے کہ مقصود ثمنیت ہے۔ اور ثمنیت دونوں کے اندر برابر ہے، اس لئے ثمن کے اندر تعیین نہیں ہوسکتی۔

ثمن میں اوصاف هدر ہوتے ہیں

تیسری بات یہ ہے کہ ثمن کے اندر اوصاف هدر ہوتے ہیں، یعنی ایک عدد کے جتنے نوٹ یا سکے

ہیں، وہ سب یکساں قیمت کے حامل تصور کئے جائیں گے، اور ان میں سے کسی ایک کے وصف میں زیادتی اس کی قیمت میں زیادتی کا سبب نہیں بنے گا، اور وصف میں کمی اس کی قیمت میں کمی کا سبب نہیں بنے گا، مثلاً ایک بالکل نیا نوٹ ہے اور دوسرا پھٹا پرانا نوٹ ہے، جو کئی سال سے استعمال ہو رہا ہے، قیمت کے اعتبار سے یہ دونوں نوٹ برابر ہیں۔ اس لئے کہ ثمن کے اندر اوصاف ہدر ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ثمن کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں: "امثال متساویة قطعا"۔ ثمن کے علاوہ دوسری اشیاء میں اوصاف معتبر ہیں۔ مثلاً ایک کتاب کے عوض دو کتابیں فروخت کیں، تو یہ کہا جائے گا کہ ایک کتاب کے بدلے میں ایک کتاب ہے، اور دوسری کتاب وصف کے بدلے میں ہے جو اس کتاب کے اندر موجود ہے۔ لہٰذا یہاں "فضل خالی عن العوض" نہیں۔ لیکن اثمان میں جو "زیادتی" ہوگی وہ کسی وصف کے مقابلے میں نہیں ہو سکتی، بلکہ وہ زیادتی خالی عن العوض ہوگی۔

ایک فلس کو دو فلس کے عوض فروخت کرنے کی حرمت کی دو وجہیں

اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ ثمن عرفی ہیں اور متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، اب مثلاً زید عمر کو ایک فلس دے کر اس سے دو فلس خرید رہا ہے تو زید نے عمر کو جو ایک فلس دکھایا ہے وہی دینا لازم نہیں ہے بلکہ دوسرا بھی دے سکتا ہے، چنانچہ زید نے عمر کو ایک فلس دکھایا اور پھر اس نے عمر سے دو فلس وصول کئے اور بطور ثمن انہی دو فلس میں سے ایک فلس واپس عمر کو دے دیا۔ تو یہاں حقیقت میں بیع کی روح یعنی تبادلہ پایا ہی نہیں گیا، کیونکہ زید کی جیب سے تو ایک فلس بھی نہیں گیا بلکہ اس نے عمر کے دیئے ہوئے دو فلس میں سے ایک اسے واپس کر دیا، تو تبادلہ نہ پائے جانے کی وجہ سے بیع ہی درست نہیں ہوئی، بخلاف اگر ایک قلم کی بیع دو قلم کے عوض ہو رہی ہو تو یہ جائز ہے کیونکہ قلم متعین ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اگر زید دو قلم عمر سے لے گا اور اسے ایک قلم دے گا تو اس کو وہی قلم دینا پڑے گا جو اس نے عقد کے وقت دکھایا تھا۔ یہ نہیں کر سکتا کہ عمر ہی کے دیئے ہوئے دو قلموں میں سے ایک قلم اسے دوبارہ دیدے۔ لہٰذا اس صورت میں تبادلہ پایا جائے گا اور بیع درست ہو جائے گی۔ (واللہ اعلم)

لہٰذا اگر ایک فلس کو دو فلس کے مقابلے میں بیچا جائے گا تو ایک فلس تو ایک فلس کے مقابلے میں آجائے گا اور دوسرا فلس خالی عن العوض ہو جائے گا۔ اس صورت میں ربا کی پہلی قسم جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا تھا متحقق ہو گئی، اور اس میں کیلی یا وزنی ہونے کی کوئی قید نہیں ہے۔

لہٰذا ایک فلس کو دو فلس کے عوض فروخت کرنا یا ایک نوٹ کو دونوٹ کے عوض تبادلہ کرنا "ربا القرآن" کی وجہ سے حرام اور ناجائز ہوجائے گا۔

لیکن یہ حکم اس وقت تک ہے جب تک ان فلوس اور نوٹوں کی ثمنیت باقی رہے۔ اور وہ متعین کرنے سے متعین نہ ہوں، اس لئے کہ متعین نہ ہونے کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اوصاف ہدر ہوجاتے ہیں، یہ دونوں آپس میں لازم اور ملزوم ہیں۔ اس لئے کہ عدم تعیین کا فائدہ ہے اوصاف کا ہدر ہوجانا، اور تعیین کا فائدہ ہے اوصاف کا معتبر ہونا، لہٰذا جب تک یہ غیر متعین ہیں، اس وقت تک لازماً ان کے اوصاف ہدر ہوں گے۔

ثمنیت کے ابطال میں امام محمدؒ اور شیخینؒ کا اختلاف

البتہ شیخینؒ یہ فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ سکے اور فلوس خلقی ثمن نہیں ہیں، بلکہ اصطلاحی ثمن ہیں، اس لئے متعاقدین کو اختیار ہے کہ وہ اپنے درمیان اس اصطلاح کو ختم کرتے ہوئے اِن سکوں کی تعیین کے ذریعے اِن سکوں کی ثمنیت کو باطل کردیں، اس صورت میں یہ سکے اور فلوس، عروض اور سامان کے حکم میں ہوجائیں گے، اور پھر ان میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہوگا۔ لیکن اِمام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب یہ فلوس اور نوٹ ثمن اصطلاحی بن کر رائج ہوچکے ہیں تو جب تک تمام لوگ اس کی ثمنیت کو باطل قرار نہ دیں، اس وقت تک صرف متعاقدین (بائع اور مشتری) کے باطل کرنے سے ان کی ثمنیت باطل نہیں ہوگی، اور جب ثمنیت باطل نہیں ہوگی تو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے، لہٰذا ایک فلس کا دو فلس سے تبادلہ یا ایک نوٹ کا دو نوٹ سے تبادلہ ان کے نزدیک جائز نہیں ہوگا۔ میری رائے میں فلوس اور کرنسی نوٹوں کے مسئلے میں اِمام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول اختیار کرنا مناسب ہے، اِس لئے کہ شیخینؒ کا مسلک اختیار کرنے کی صورت میں سود کا دروازہ چوپٹ کھل جائے گا۔ البتہ اگر کہیں بیع الفلس بالفلسین میں ثمنیت حاصل کرنا مقصود نہ ہو بلکہ فلوس کی ذات مقصود ہو مثلاً ایک فلس ۱۹۹۶ عیسوی کا ہے اور دو فلس ۱۹۵۰ عیسوی کے ہیں۔ اب کوئی شخص شوقیہ پرانے سکے جمع کرنا چاہتا ہے اور وہ ایک فلس ۹۶ء کا دے کر دو فلس ۵۰ء کے لینا چاہتا ہے تو یہاں ان فلوس میں ثمنیت مقصود نہیں ہے بلکہ ان کی ذات مقصود ہے، اس لئے یہاں شیخینؒ کے مسلک پر غور کیا جاسکتا ہے کہ اگر ان فلوس کو متعین کررہا ہے تو متعین ہوجائیں گے اور ان کی ثمنیت باطل ہوجائے گی، اب ان کی حیثیت محض ایک دھات کے رہ جائے گی، اس لئے تفاضل جائز ہوگا۔(۷۰)

باب ماجاء فی الصرف

عن نافع قال: انطلقت انا وابن عمر الی ابی سعید فحدثنا ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: سمعته اذ نای هاتین یقول: لا تبیعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل والفضة بالفضة الا مثلا بمثل لا یشف بعضه علی بعض، ولا تبیعوا منه غائبا بناجز (۱۷)

حضرت نافع رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گئے۔ انہوں نے ہمیں یہ حدیث سنائی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر درمیان میں تاکید کے طور پر فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بات میرے اِن دو کانوں نے سنی ہے، مطلب یہ تھا کہ اس ارشاد کی نقل میں مجھے ادنیٰ شبہ بھی نہیں ہے۔ نحوی قاعدے کے لحاظ سے یہ عبارت اس طرح ہونی چاہئے تھی: سمعته اذنای هاتان" لفظ "هاتان" فاعل سے بدل یا تاکید ہونے کی وجہ سے حالت رفعی میں ہونا چاہئے تھا۔ لیکن "هاتین" حالت نصبی میں لانے کی دو تاویلیں ہوسکتی ہیں۔ ایک یہ کہ یہ "منصوب علی سبیل الاختصاص" ہے یا "منصوب علی سبیل المدح" ہے، دوسری تاویل یہ کہ یہ ھاتین نحوی قاعدے کے خلاف بولا گیا ہے اور اہل عرب بعض اوقات نحوی قاعدے کے خلاف جلدی میں کوئی لفظ نکال دیتے ہیں، یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے۔ بہرحال حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: سونے کو سونے سے مت بیچو مگر برابر سرابر کرکے، اور چاندی کو چاندی کے عوض مت فروخت کرو مگر برابر سرابر کرکے، ایک عوض دوسرے پر زیادہ نہ ہو۔ اور غائب کو ناجز کے عوض مت فروخت کرو۔ "غائب" جو مجلس عقد میں موجود نہیں، "ناجز" جو مجلس عقد میں موجود ہے۔

بیع صرف میں تقابض فی المجلس ضروری ہے

اس حدیث میں ایک حکم زائد بیان فرمایا، وہ یہ کہ "لاتبیعوا منه غائبا بناجز" اس جملے کے ذریعہ اشیاء ستہ میں سے سونے چاندی کو باقی چار اشیاء سے علیحدہ کردیا اور ان میں فرق بیان کردیا۔ وہ فرق یہ ہے کہ اشیاء اربعہ کا تبادلہ جب ایک جنس سے ہو تو تفاضل بھی حرام ہے اور نسیئہ

بھی حرام ہے۔ اور اگر تفاضل نہ ہو اور نسیئہ بھی نہ ہو، بلکہ بیع حال ہو، لیکن احد العوضین مجلس عقد میں موجود نہ ہو، تب بھی بیع جائز ہے۔ کیونکہ ان چار اشیاء میں تقابض فی المجلس ضروری نہیں۔ لیکن سونے چاندی کے تبادلے کے وقت تفاضل بھی حرام، نسیئہ بھی حرام، اور تقابض فی المجلس بھی ضروری ہے، لہٰذا عوضین کا مجلس عقد میں موجود ہونا ضروری ہے۔ اِس لئے کہ بیع صرف میں عوضین پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا ضروری ہے۔ ورنہ بیع درست نہیں ہوگی۔

"اثمان" میں "بیع الغائب بالناجز" درست نہیں

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ سونا چاندی (اثمان) متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، اور جب تک کوئی چیز متعین بالتعیین نہ ہو، اس وقت تک وہ چیز ذمے پر دین ہوتی ہے، البتہ قبضہ کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں، بخلاف غیر اثمان کے، وہ متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں۔ تعیین کے لئے قبضہ ضروری نہیں۔ لہٰذا اگر اثمان کا آپس میں تبادلہ ہو، اور احد العوضین پر مجلس میں قبضہ ہوجائے، اور دوسرا عوض مجلس میں موجود نہ ہو، تو اس صورت میں عوض ثانی متعین نہ ہوا، اور یہ "بیع العین بالدین" ہوگئی، اور "بیع العین بالدین" نسیئۃ بیع ہے۔ اور اثمان کے تبادلے میں نسیئہ حرام ہے، اس لئے سونے، چاندی (اثمان) کے تبادلے کے وقت "بیع الغائب بالناجز" درست نہیں۔ بخلاف اشیاء اربعہ کے، چونکہ وہ متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں۔ اس لئے ان میں "بیع الغائب بالناجز" جائز ہے۔

ذھب اور فضہ کی دو حیثیتیں

حنفیہ" یہ فرماتے ہیں کہ ذھب اور فضہ میں دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت ان کی موزون ہونے کی ہے۔ اس لحاظ سے یہ اموال ربویہ میں سے ہیں۔ لہٰذا جس طرح دوسری اشیاء موزون کے اندر ہم جنس ہونے کی صورت میں تفاضل اور نسیئہ حرام ہے اسی طرح ذھب اور فضہ میں بھی تفاضل اور نسیئہ حرام ہے۔ اور دوسری حیثیت ان کی ثمن ہونے کی ہے، اس لحاظ سے ان پر "لاتبیعوا الغائب بالناجز" کا حکم لگے گا۔ لہٰذا جہاں جانبین میں ثمن ہو، وہاں تقابض فی المجلس ضروری ہوگا، چونکہ ربا کی حرمت کے لئے مجرد ثمنیت کا پایا جانا حنفیہ" کے نزدیک علت نہیں، اس لئے کہ حنفیہ" قدر اور جنس کو علت قرار دیتے ہیں۔ لیکن تقابض فی المجلس کو شرط قرار دینے کے لئے ان

کے نزدیک بھی علّت ثمنیت ہے۔

ثمن خلقی اور ثمن عرفی کی تعریف

اب کلام اس میں ہے کہ تقابض فی المجلس کے شرط ہونے کے لئے ثمنیت کو جو علّت قرار دیا ہے، اس ثمنیت سے مراد ثمنیت خلقیہ ہے یا ثمنیت عرفیہ بھی اس میں داخل ہے؟

"ثمن خلقی" اسے کہتے ہیں جو خلقۃً ثمن بننے کے لئے وضع ہوئی ہو، اور شریعت نے بھی اسے ثمن کی حیثیت سے قبول کیا ہو۔ جیسے سونا اور چاندی۔ ان دونوں کو اثمان خلقیہ کہا جاتا ہے۔

"ثمن عرفی" اسے کہتے ہیں جو اصلاً ثمن بننے کے لئے وضع نہ ہوا ہو، لیکن لوگوں نے آپس کی اِصطلاح سے اسے ثمن بنالیا ہو۔ جیسے فلوس اور سکے، ان کو ثمن عرفیہ کہا جاتا ہے، لہٰذا اگر حکومت یا تمام لوگ مل کر ان کی ثمنیت کو باطل کردیں تو ان کی ثمنیت ختم ہوجائے گی۔ اس لئے کہ ان کی ثمنیت عرف، اصطلاح اور قانون پر موقوف ہے۔ ان کو ثمن اعتباری بھی کہتے ہیں۔

ثمن عرفی میں تقابض فی المجلس کا اختلاف

سوال یہ ہے کہ تقابض فی المجلس کی شرط ثمن خلقی کے ساتھ خاص ہے یا ثمن عرفی میں بھی پائی جانی ضروری ہے؟ اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط ثمن خلقی کے ساتھ مخصوص ہے، لہٰذا ثمن عرفی میں تقابض فی المجلس ضروری نہیں۔ حنفیہؒ بھی یہی فرماتے ہیں البتہ حنفیہؒ کے نزدیک احد العوضین پر مجلس کے اندر قبضہ ضروری ہے، یعنی ایک فریق مجلس کے اندر ضرور قبضہ کرلے، چاہے دوسرا فریق نہ کرے۔ اس لئے کہ اگر ایک فریق بھی احد العوضین پر مجلس میں قبضہ نہیں کرے گا تو اس صورت میں دونوں طرف سے بدلین متعیّن نہ ہوئے، اور جب متعیّن نہ ہوئے تو ایک دوسرے کے ذمّے دین ہوگئے، تو یہ "بیع الدین بالدین" ہوگیا۔ جس کو "بیع الکالئی بالکالئی" بھی کہتے ہیں جو کہ ناجائز ہے۔ لہٰذا اس کو جائز کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ایک طرف سے قبضہ ہوجائے، تو اس صورت میں یہ "بیع الدین بالدین" نہ ہوگی، بلکہ "بیع الدین بالعین" ہوجائے گی۔

اِمام مالکؒ کا مذہب

اِمام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ثمن سب برابر ہیں۔ چاہے خلقی ہوں یا عرفی ہوں۔

دونوں کا حکم ایک ہے، لہٰذا دونوں صورتوں میں مجلس کے اندر تقابض جانبین سے ضروری ہے، ایک جانب سے قبضہ کافی نہیں۔ یہ تفصیل تو اثمان عرفیہ کے بارے میں تھی جو فلوس اور سکے کی شکل میں ہوتے ہیں۔

موجودہ کرنسی نوٹوں کی حقیقت

لیکن جہاں تک موجودہ رائج شدہ کرنسی نوٹوں کا تعلق ہے تو اس میں یہ مسئلہ کھڑا ہو گیا کہ اس پر یہ عبارت درج ہوتی ہے کہ "حامل ہذا کو مطالبہ پر ادا کروں گا" البتہ اب یہ عبارت نوٹوں پر ختم ہوتی جارہی ہے۔ چنانچہ ریال، ڈالر، پاؤنڈ وغیرہ پر یہ عبارت درج نہیں ہوتی، ہمارے پاکستانی روپوں پر یہ عبارت درج ہوتی ہے، اس عبارت کا مطلب سمجھنے سے پہلے ان رائج شدہ کرنسی نوٹوں کی حقیقت سمجھنا ضروری ہے۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ نوٹ بذات خود کوئی مال یا روپیہ نہیں تھا، بلکہ یہ روپے کی رسید تھی جو اسٹیٹ بینک میں جمع تھا۔ اس وجہ سے شروع میں علماء دیوبند نے فرمایا تھا کہ یہ نوٹ بذات خود مال نہیں ہے بلکہ یہ مال کی رسید ہے۔ لہٰذا اس نوٹ پر قبضہ کرنا مال پر قبضہ کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ حوالے کے حکم میں ہے، گویا کہ جو شخص اس نوٹ کا حامل ہے اس کا روپیہ اسٹیٹ بینک میں رکھا ہے۔ اور اسٹیٹ بینک اس حامل کا مدیون ہے اور یہ نوٹ اس دین کی رسید ہے، اب یہ حامل شخص اگر دوسرے شخص کو یہ نوٹ دیکر کوئی چیز خرید رہا ہے تو وہ اپنا دین اس کے حوالے کر رہا ہے کہ میرا یہ روپیہ اسٹیٹ بینک میں بطور دین رکھا ہوا ہے، یہ اس کی رسید ہے تم جب چاہو وہاں سے وصول کرلینا۔ اس صورت میں یہ ادائیگی نہ ہوئی بلکہ حوالہ ہوگیا۔ اسی وجہ سے گذشتہ صدی میں ہندوستان کے بہت سے علماء نے یہ فتویٰ دیا کہ یہ نوٹ چونکہ قرض کی سند ہے اس لئے اس کے ذریعہ سونا چاندی خریدنا جائز نہیں، اس لئے کہ سونا چاندی کی خریداری کے وقت مجلس عقد ہی میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔ لیکن نوٹ سے سونا چاندی خریدنے کی صورت میں احدا العوضین یعنی سونا چاندی پر تو قبضہ ہوگیا۔ لیکن دوسری طرف سے سونے کی رسید اور دستاویز پر قبضہ ہوا، سونے پر قبضہ نہ ہوا۔

چنانچہ اس وقت سونا چاندی خریدنے میں بڑی دشواری پیش آتی تھی، اس لئے اس وقت اس کے جواز کے بہت سے حیلے بھی متداول تھے، مثلاً ایک حیلہ یہ تھا کہ اگر سو روپے کا سونا خریدنا ہے تو اس کے ساتھ ایک روپیہ بھی ملا دیتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ سونا ایک روپیہ کے عوض ہے اور اس میں جو نگ وغیرہ ہے وہ سو روپے کا ہے۔ ایک روپے کے پیچھے چاندی نہیں ہوتی تھی بلکہ وہ خود

چاندی کا ہوتا تھا، اس لئے بیع الفضة بالذهب یا بیع الفضة بالفضة کی صورت بنا کر اسے جائز قرار دے دیا جاتا تھا۔ اور یہ صورت اتنی معروف تھی کہ ہندو سناروں کو بھی یہ بات معلوم تھی، چنانچہ اگر ایک مسلمان ہندو سنار کے پاس جاتا تھا تو وہ اسے یہ سکھاتا تھا اور کہتا تھا کہ تمہارے دھرم (مذھب) میں اس کی بیع یوں ہوتی ہے۔

نوٹ کے ذریعہ زکوٰۃ کی ادائیگی

اسی طرح نوٹ کے ذریعہ زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، جب تک کہ فقیر اس نوٹ کے عوض اسٹیٹ بینک سے سونا وصول نہ کرلے، یا جب تک وہ فقیر اس نوٹ کو اپنی ضروریات میں خرچ نہ کرلے، چنانچہ ہمارے علماء دیوبند کی جتنی فتاویٰ کی کتابیں ہیں مثلاً امداد الفتاویٰ، فتاوی دارالعلوم دیوبند وغیرہ میں یہ مسائل اسی طرح لکھے ہوئے ملیں گے۔

کاغذی نوٹ اب ثمن عرفی بن چکے ہیں

یہ اس وقت کی بات تھی جب روپے کی پشت پر چاندی ہوا کرتی تھی، اب صورت حال بدل گئی ہے۔ اب اِس روپے کی پشت پر نہ سونا ہے اور نہ چاندی ہے، کچھ نہیں، اس لئے اب اس کا حکم بھی بدل گیا ہے، لہٰذا اب یہ نوٹ رسید نہیں بلکہ بذات خود ثمن عرفی ہے، اور ثمن عرفی ہونے کی وجہ سے مجلس عقد کے اندر احد البدلین پر قبضہ کرلینا بھی کافی ہے۔ جانبین سے قبضہ ضروری نہیں۔ اور اگر یہ اثمان عرفیہ ایک جنس کے ہوں مثلاً پاکستانی روپوں کا پاکستانی روپوں سے تبادلہ کیا جائے تو اس وقت تفاضل حرام ہوگا، اس لئے کہ یہ اثمان عرفیہ ہیں، متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، اور تفاضل کی صورت میں "فضل خالی عن العوض" پایا جائے گا۔ کیونکہ اثمان کے اندر اوصاف ہدر ہوتے ہیں، اس لئے تفاضل حرام ہوگا۔ غرض آجکل کے نوٹ کا حکم تبادلہ میں بیع الفلس بالفلس کی طرح ہے کہ یہ بیع صرف نہیں ہے، لہٰذا احد العوضین پر قبضہ کافی ہے، لیکن ثمن عرفی ہونے کی وجہ سے تفاضل ناجائز ہے۔

مختلف ممالک کی کرنسیوں کا آپس میں تبادلہ

البتہ اگر یہ نوٹ مختلف الجنس ہوں۔ جیسے پاکستانی روپیہ، سعودی ریال، ایرانی تومان، امریکی ڈالر،

یہ سب آپس میں مختلف الاجناس ہیں، اسی وجہ سے اِن کے نام، ان کے پیمانے اور ان سے بھنائی جانے والی اکائیاں بھی مختلف ہوتی ہیں۔ اِس لئے ان کے درمیان تبادلے کے وقت تفاضل جائز ہے، لہٰذا ایک ریال کو آٹھ روپے میں فروخت کرنا جائز ہے، ایک ڈالر کو اکتیس روپے میں فروخت کرنا جائز ہے، اور چونکہ یہ کیلی اور وزنی بھی نہیں ہیں بلکہ عددی ہیں، اس لئے نسیئہ بھی حرام نہیں ہے، بلکہ جائز ہے۔ کیونکہ نسیئہ اس وقت حرام ہوتا ہے جب قدر اور جنس میں سے کوئی ایک وصف پایا جائے، اور جہاں قدر اور جنس دونوں نہ ہوں وہاں نسیئہ حرام نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر عاقدین میں سے ایک نے مجلس میں پاکستانی روپے دیدیے اور دوسرے نے کہا کہ میں ایک ماہ بعد اتنے ریال دوں گا تو یہ صورت جائز ہے۔

"ہنڈی" کا مسئلہ

یہیں سے "ہنڈی" کا مسئلہ بھی نکل آیا۔ وہ یہ کہ مثلاً ایک شخص سعودی عرب میں ہے، اس نے دوسرے شخص سے کہا کہ میں تمہیں اتنے ریال دیتا ہوں اس کے عوض تم اتنے پاکستانی روپے کراچی میں فلاں شخص کو پہنچا دینا، اس کو آج کل "ہنڈی کا کاروبار" کہتے ہیں، یہ کاروبار جائز ہے۔
لیکن چونکہ اس کاروبار کو سود حاصل کرنے کا حیلہ بنایا جاسکتا ہے، اس لئے قیمت مثل کے ساتھ جائز ہے۔ قیمت مثل سے زائد پر جائز نہیں۔ ورنہ سود کا دروازہ چوپٹ کھل جائے گا۔ مثلاً ایک ریال کی قیمت مثل آٹھ روپے ہے، میں نے ایک شخص کو دس ریال دیے اور اس سے کہا کہ تم مجھے ایک ماہ بعد پاکستانی سو روپے دیدینا، تو چونکہ دس ریال کی قیمت مثل اَسی (۸۰) روپے بن رہی تھی اور میں اس سے سو روپے وصول کر رہا ہوں، لہٰذا یہ ایک طرح کا سود ہوگیا، اگر اس کو جائز قرار دیدیا جائے تو پھر جتنے سودی لین دین والے لوگ ہیں وہ اس ذریعہ سے سود حاصل کریں گے، اس لئے تفاضل اگرچہ جائز ہے مگر قیمت مثل کے ساتھ ہونا ضروری ہے۔ یہ ایک موقف ہے جس کو میں ابتک حق سمجھتا ہوں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔
قیمت مثل کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کی اصل قیمت جو حکومت کی طرف سے متعیّن ہے اس پر خرید و فروخت کی جائے بلکہ قیمت مثل کا مطلب یہ ہے کہ بازار میں جس قیمت پر تبادلہ ہو رہا ہے، اس پر معاملہ کیا جائے مثلاً ایک ڈالر کی اصل قیمت حکومت کی متعیّن کردہ ۳۴ روپے ہے لیکن بازار میں اس کی قیمت ۳۸ روپے ہے، تو ھنڈی کے کاروبار میں ایک ڈالر کے بدلے آپ ۳۸ روپے لے سکتے ہیں، کیونکہ یہ قیمت مثل ہے اور اس سے زائد لینا جائز نہیں۔

علماء عرب کا موقف

البتہ عرب کے بہت سے علماء کا یہ موقف ہے کہ یہ کرنسی نوٹ اب اثمان عرفیہ نہیں رہے، بلکہ اب یہ ذھب اور فضہ کے قائم مقام ہوگئے ہیں، لہٰذا ان کرنسی نوٹوں پر وہی تمام احکام جاری ہوں گے جو ذہب اور فضہ پر ہوتے ہیں، لہٰذا بدلین پر مجلس میں قبضہ کرنا بھی ضروری ہے، اور نسیئہ بھی حرام ہے، اور ان حضرات کے نزدیک "ہنڈی" کا کاروبار بھی جائز نہیں۔ لیکن میرا رجحان یہ ہے کہ یہ اثمان حقیقیہ نہیں۔ بلکہ اثمان عرفیہ ہیں، لہٰذا ان کے درمیان تبادلے میں "صرف" کے احکام جاری نہیں ہوتے۔(۷۲)

نوٹوں کا سرکاری قیمت سے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ

ایک مسئلہ یہ ہے کہ ہر کرنسی کی ایک سرکاری قیمت ہوتی ہے، اور بینک والے اس سرکاری قیمت کے حساب سے اس کا لین دین کرتے ہیں، مثلاً ڈالر کی سرکاری قیمت آج کل تیس ۳۰ روپے ہے لیکن عام بازار میں اِس کرنسی کی قیمت مختلف ہوتی ہے، چنانچہ بازار میں مثلاً ایک ڈالر کی قیمت بتیس روپے چل رہی ہے۔ تو بعض حضرات علماء کا یہ خیال ہے کہ کرنسی کو سرکاری قیمت سے کم یا زیادہ پر فروخت کرنا سود ہو جاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب حکومت نے ڈالر کی قیمت تیس روپے مقرر کردی تو وہ ایک ڈالر ایسا ہوگیا جیسے تیس روپے۔ تو جس طرح تیس روپے کو بتیس روپے میں فروخت نہیں کرسکتے، اسی طرح ایک ڈالر کو بھی بتیس روپے میں فروخت نہیں کرسکتے۔ میرے نزدیک یہ موقف درست نہیں، اس لئے کہ حکومت کی طرف سے قیمت مقرر کرنا، "تسعیر" ہے، لہٰذا اس پر "تسعیر" کے احکام جاری ہوں گے، اب اگر فریقین اپنی رضامندی سے کسی اور قیمت پر تبادلہ کرلیں تو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے گا کہ انہوں نے "تسعیر" کی خلاف ورزی کی۔ اور "تسعیر" کا حکم یہ ہے کہ حکومت کی طرف سے مقرر کئے ہوئے دام کی حتیٰ الامکان پابندی کرنی چاہئے۔ اس کی خلاف ورزی کرنا گناہ ہے، وہ "مخالفت اولوالامر" کا گناہ ہوگا، لیکن اس کو سود نہیں کہا جائے گا، اور اس پر سود کا گناہ نہیں ہوگا، لہٰذا اگر قانوناً کسی ملک میں کرنسیوں کی خرید و فروخت کی اجازت نہیں۔ وہاں صرف اولوالامر کی مخالفت کا گناہ ہوگا، اور جن ممالک میں قانوناً کرنسیوں کی خرید و فروخت پر کوئی قانونی پابندی نہیں ہے، مثلاً سعودی عرب، پاکستان، تو اِس صورت میں نہ سود کا

گناہ ہوگا، اور نہ "مخالفت اولوالامر" کا گناہ ہوگا۔

تفاضل کے جواز پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا مسلک

﴿وروی عن ابن عباس انہ کان لا یری باسا ان یباع الذھب بالذھب متفاضلا والفضۃ بالفضۃ متفاضلا اذا کان یدا بید وقال: انما الربوا فی النسئۃ﴾

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما بیع صرف میں تفاضل کو جائز کہتے تھے، اور نسیئہ کو حرام کہتے تھے۔ وہ فرماتے تھے:

﴿انما الربوا فی النسئۃ﴾

یعنی ربا تو نسیئہ میں ہوتا ہے، اگر یداً بید معاملہ ہو تو اس میں ربا نہیں، اور یہ ایک حدیث کے الفاظ بھی ہیں:

﴿انما الربوا فی النسئۃ﴾

لیکن جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے جب مختلف الاجناس اشیاء کا آپس میں تبادلہ ہو رہا ہو، ہم جنس اشیاء کے تبادلے میں یہ اصول نہیں ہے کہ اس میں تفاضل جائز ہو۔ چنانچہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بعد میں اپنے قول سے رجوع فرمالیا تھا، مستدرک حاکم اور معجم طبرانی میں یہ روایات موجود ہیں۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال: کنت ابیع الابل بالبقیع، فابیع بالدنانیر فاخذ مکانھا الورق وابیع بالورق فاخذ مکانھا الدنانیر، فاتیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فوجدتہ خارجا من بیت حفصۃ فسالتہ عن ذلک فقال: لاباس بہ بالقیمۃ﴾ (۷۳)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں بقیع کے مقام پر اونٹ بیچا کرتا تھا، بعض اوقات میں دینار سے فروخت کرتا، یعنی اونٹ کی قیمت دینار میں مقرر کی جاتی تھی، لیکن خریدار کے پاس دینار نہیں ہوتے تھے تو میں دینار کے عوض چاندی یعنی درھم لے لیتا تھا۔ اور بعض

اوقات اس کے برعکس ہوتا کہ قیمت تو درھم کی صورت میں مقرر کی جاتی تھی۔ لیکن خریدار کے پاس درھم نہ ہوتے تو وہ اس کے عوض دینار دیدیتا تھا، میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اس وقت آپ حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر سے نکل رہے تھے۔ میں نے اس طریقہ کار کے بارے میں سوال کیا کہ ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ اگر قیمت کے اعتبار سے یہ معاملہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔

دینار کے بجائے درہم ادا کرنا جائز ہے

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ اگر تم نے مثلاً دس دینار میں اونٹ فروخت کیا، اور اب وہ مشتری دینار کے بدلے درہم دینا چاہتا ہے تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اس روز دس دینار کی دراہم کے اعتبار سے کیا قیمت ہے؟ وہ قیمت دراہم کی صورت میں ادا کردے۔ مثلاً اس روز دس دینار کی قیمت سو درہم ہے تو اگر مشتری دس دینار کے بجائے سو درہم ادا کردے تو جائز ہے۔ اور اگر سو درہم میں اونٹ فروخت کیا تھا اور مشتری کے پاس دینار ہیں، درہم نہیں ہیں تو اگر مشتری سو درہم کے بجائے دس دینار ادا کردے تو یہ جائز ہے۔

"یوم الاداء" کی قیمت کا اعتبار ہوگا

بعض روایات میں اس کی بھی صراحت ہے کہ "یوم الاداء" کی قیمت معتبر ہوگی، "یوم الوجوب" کی قیمت معتبر نہیں ہوگی، مثلاً ہفتہ کے روز بیع ہوئی اور قیمت دس دینار طے ہوئی، ہفتہ کے روز دس دینار کی قیمت سو درھم تھی، لیکن مشتری نے ہفتہ کے روز قیمت ادا نہیں کی بلکہ جمعرات کے دن ادائیگی کررہا ہے، اور جمعرات کے دن دس دینار کی قیمت ایک سو دس درہم ہوگئی تو اس صورت میں "یوم الاداء" کی قیمت معتبر ہوگی۔ لہٰذا اب مشتری بائع کو ایک سو دس درہم ادا کرے گا۔

"یوم الاداء" کی قیمت معتبر ہونے کی وجہ

"یوم الاداء" کی قیمت معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بیع کا مقتضاء یہ ہوتا ہے کہ جس کرنسی میں بیع ہوئی ہے اگر مشتری نے اس وقت ادا نہیں کی تو وہ کرنسی اس کے ذمے دین ہوگئی۔ مثلاً دس

دینار پر بیع ہوئی اور بیع کے وقت دس دینار جب ادا نہیں کئے تو یہ دس دینار مشتری کے ذمے واجب ہوگئے، اور جب تک ادا نہیں کرے گا اس وقت تک دینار ہی واجب رہیں گے، اب مثلاً اگر وہ مشتری جمعرات کو ادا کر رہا ہے تو جمعرات کے روز بھی وہی دس دینار اس کے ذمے واجب ہیں، درھم واجب نہیں، لیکن اگر وہ جمعرات کو بجائے دس دینار کے دراھم دینا چاہتا ہے اور جمعرات کے روز دس دینار کی قیمت ایک سو دس درھم ہیں تو وہ ایک سو دس درھم ہی ادا کرے گا۔ اس لئے کہ اس روز دس دینار کی یہی قیمت ہے۔

کرنسی نوٹ "قوت خرید" سے عبارت ہے

یہاں سے ہمارے ذہنوں میں پیدا ہونے والے ایک سوال کا جواب بھی نکل آیا، وہ سوال یہ کہ جب سے روپیہ "نوٹ" چلا ہے، اس وقت سے یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ ان کاغذی نوٹوں کے پیچھے اب کوئی چیز سونا چاندی کی قبیل سے کچھ بھی موجود نہیں ہے تو اب نوٹ کی کیا حقیقت ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اب نوٹ کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ یہ "قوت خرید" سے عبارت ہے، یعنی یہ نوٹ کچھ اشیاء کی خریدنے کی ایک قوت رکھتا ہے، اور آج کل کی معاشی اصطلاح میں جب اشیاء کی قیمتیں بڑھ جاتی ہیں تو یہ کہا جاتا ہے کہ روپے کی قیمت کم ہوگئی، مثلاً پہلے دو روپے کلو آٹا تھا اور اب چار روپے کلو ملتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے دو روپے کی "قوت خرید" ایک کلو آٹا تھی اور اب اس کی قیمت گھٹ گئی، اور اب دو روپے کی "قوت خرید" آدھا کلو آٹا ہوگئی، اس طرح پہلے کے مقابلے میں اس کی قوت خرید آدھی رہ گئی۔ لہٰذا جوں جوں اشیاء کی قیمتیں بڑھتی ہیں، روپے کی قیمت کم ہوتی چلی جاتی ہے۔ اور اشیاء کی قیمتوں میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ۱۹۹۰ء میں سو روپے کی قیمت زیادہ تھی اور آج ۱۹۹۵ء میں جو سو روپے ہیں اس کی قیمت کم ہے۔

افراط زر اور تفریط زر کی وضاحت

اس سے آجکل کی ایک اصطلاح "افراط زر اور تفریط زر" کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے، افراط زر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بازار میں اور لوگوں کے پاس رقم زیادہ آگئی ہے، لیکن اشیاء اور خدمات اتنی ہی ہیں جتنی پہلے تھیں، ان کی رسد مین اضافہ نہیں ہوا، لہٰذا دکاندار جب دیکھتا ہے کہ لوگوں کے پاس رقم زیادہ آگئی ہے اور اشیاء کی طلب میں اضافہ ہوگیا ہے لیکن رسد میں اضافہ نہیں ہوا

ہے تو وہ اشیاء کی قیمت میں اضافہ کردیتا ہے جس سے روپیہ کی قوت خرید میں کمی آجاتی ہے اور مہنگائی بڑھ جاتی ہے، اسے افراط زر کہتے ہیں۔ اور یہی ایسی چیز ہے جو کہ کرنسی کی چھپائی میں ایک رکاوٹ بنتی ہے، یعنی حکومت پر قانونی طور پر کوئی پابندی نہیں ہوتی کہ وہ کتنے نوٹ چھاپے، اس کی مرضی ہوتی ہے، کوئی اس کی تحدید نہیں ہے، لیکن حکومت کو معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس نے کرنسی زیادہ چھاپ دی تو لوگوں کے پاس رقم زیادہ آجائے گی اور افراط زر ہوجائے گا جس سے مہنگائی بڑھ جائے گی اور عوام حکومت کے خلاف ہوجائیں گے، اس لئے وہ افراط زر کو روکنے کے لئے محدود مقدار میں ایک اندازے سے کرنسی چھاپتی ہے۔

کیا روپے کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا؟

اب آج کل یہ سوال بکثرت کیا جاتا ہے کہ ایک شخص نے ۱۹۹۰ء میں دوسرے شخص کو سو روپے بطور قرض دیے اور آج ۱۹۹۵ء میں وہ مقروض سو روپے واپس کررہا ہے، اب اگر وہ سو روپے ہی واپس کرے تو یہ دائن پر ظلم ہے، اس لئے کہ دائن نے اس کو جو سو روپے بطور قرض دیئے تھے اس سے مثلاً ایک من آٹا خریدا جاسکتا تھا، اور اب مدیون جو سو روپے واپس کررہا ہے، اس سے بیس سیر آٹا خریدا جاسکتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ دائن نے جو قرض دیا تھا، مدیون اس کا نصف واپس کررہا ہے، اس لئے مدیون کو چاہئے کہ وہ اس قیمت کی کمی کی تلافی کرکے دائن کو قرض واپس کرے یعنی اب سو روپے کے بجائے دوسو روپے واپس کرے۔ اس لئے کہ آج دو سو روپے کی "قوت خرید" وہی ہے جو ۱۹۹۰ء میں سو روپے کی قوت خرید تھی۔ چنانچہ بہت سے لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر اس زمانے میں بھی آپ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ جتنے روپے دائن نے دیے تھے، اتنے ہی مدیون گنتی کرکے واپس کرے تو اس میں دائن پر ظلم ہے۔ اس لئے واپسی کے وقت گنتی کا اعتبار نہ کرنا چاہئے بلکہ روپے کی قیمت کا اعتبار کرنا چاہئے۔

روپے کی قیمت معلوم کرنے کا طریقہ

اور روپے کی قیمت معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس رفتار سے مہنگائی ہوئی ہو اسی رفتار سے روپے کی گنتی میں بھی اضافہ ہونا چاہئے، مثلاً اگر پانچ فیصد مہنگائی ہوئی ہے تو مدیون اس قرض پر پانچ فیصد اضافہ کرکے واپس کرے۔ آج کل یہ تجویز بہت زور وشور سے پیش کی جارہی ہے، اور جس

طرح سے اِستدلال کیا جارہا ہے اس کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ یہ ناقابل تردید اِستدلال ہے۔

روپے کی قیمت معتبر نہ ہونے کی نقلی دلیل

مندرجہ بالا تجویز شرعی اعتبار سے درست نہیں۔ اور اس کی تردید کے لئے ایک نقلی دلیل پیش کرتا ہوں اور ایک عقلی دلیل پیش کرتا ہوں۔ نقلی دلیل یہ ہے کہ شریعت کا اصول ہے کہ الدیون تقضی بامثالها کہ دیون کی ادائے گی انہی کے مثل سے ہوگی۔ تو شریعت نے مماثلت فی قضاء الدین کو ضروری قرار دیا ہے، اور شریعت کے تمام مسائل میں مماثلت سے مراد مماثلت فی المقدار ہوتی ہے نہ کہ مماثلث فی القیمہ۔ چنانچہ اموال ربویہ میں اگر ایک طرف اعلیٰ قسم کی گندم ہے اور دوسری طرف ادنیٰ قسم کی گندم ہے تو اگر دونوں کا آپس میں تبادلہ کیا جائے گا تو کمی بیشی جائز نہیں ہوگی، کیونکہ یہ اموال ربویہ میں سے ہے، اس میں مماثلت ضروری ہے اور مماثلت فی المقدار ضروری ہے، مماثلت فی القیمہ کا اعتبار نہیں۔ لہٰذا قرض کی ادائے گی میں بھی مماثلت فی المقدار کا اعتبار ہوگا، مماثلت فی القیمہ کا اعتبار نہیں ہوگا۔ یہی بات حدیث باب سے ثابت ہورہی ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ادائیگی کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ یوم الوجوب کی قیمت کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اگر دیون کی ادائیگی میں مثلیت کا اعتبار قیمت سے ہوتا تو اس صورت میں "یوم الوجوب" کی قیمت کا اعتبار ہونا چاہئے تھا۔ مثلاً بیع کے نتیجے میں دس دینار مشتری کے ذمے پر واجب ہوئے۔ اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ دس دینار واجب نہیں ہوئے، بلکہ دس دینار کی قیمت واجب ہوئی تو اس صورت میں "یوم الوجوب" کی قیمت کا اعتبار ہونا چاہئے تھا، لہٰذا جب ادا کرے تو "یوم الوجوب" کی قیمت سے ادا کرے۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "یوم الاداء" کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ذمے پر "دس دینار" ہی واجب رہے، ہفتے کے روز سے جمعرات تک "دس دینار" ہی واجب رہے، البتہ جمعرات کے روز جب مشتری نے ادا کرنے کا ارادہ کیا تو اس نے کہا کہ دینار میرے پاس نہیں، آج کی قیمت کے حساب سے درھم لے لو۔ اِس سے معلوم ہوا کہ شریعت میں اعتبار "مثلیت فی العدد" کا ہے۔ "مثلیت فی القیمة" کا اعتبار نہیں۔

عقلی دلیل

عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ روپے کی قیمت گر گئی ہے اور عدد کے اعتبار سے قرضہ

واپس کرنا ظلم ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے پہلے یہ بات سن لیں کہ جب کوئی شخص دوسرے شخص کو قرض دینا چاہتا ہے تو اس کو پہلے یہ فیصلہ کرنا چاہئے کہ اس قرض کے ذریعہ اس کی امداد کرنا چاہتا ہے یا اس کے منافع میں حصہ دار بننا چاہتا ہے؟ اگر وہ منافع میں حصہ دار بننا چاہتا ہے تو پھر اس کے ساتھ نقصان میں بھی حصہ دار بنے، اور وہ اس طرح کہ اس کے ساتھ شرکت یا مضاربت کا معاملہ کرے۔ اور اگر وہ صرف امداد کرنا چاہتا ہے تو پھر یہ سوچ لے کہ یہ قرض دینا ایسا ہے جیسے کوئی شخص اپنے پیسے اٹھاکر صندوق یا الماری میں تالہ لگاکر رکھ دے۔ اور پھر اس الماری یا صندوق میں رکھے ہوئے پیسوں پر پانچ سال گزر جائیں تو اس دوران ان پیسوں کی قیمت کم ہو جائیگی، جسکی وجہ سے پیسے رکھنے والے کا نقصان ہو جائے گا۔ تو اس نقصان کی تلافی کون کرے گا؟ ظاہر ہے کہ کوئی بھی نہیں کرے گا۔ اسی طرح اگر آپ نے کسی کو قرض دیا وہ ایسا ہی ہے جیسے آپ نے صندوق یا الماری میں پیسے اٹھاکر رکھ دیئے۔ لہٰذا قرض پر دی جانے والی رقم کی قیمت کم ہونے کی صورت میں تلافی کا کوئی راستہ نہیں، اس لئے یہ بات درست نہیں کہ دیون کی ادائیگی میں "قوت خرید" کا اعتبار کیا جائے۔

اگر سکے کی قیمت غبن فاحش کی حد تک گر جائے؟

البتہ ایک بات ضرور ہے کہ اگر روپے کی قیمت میں تبدیلی غبن فاحش کی حد تک پہنچ جائے، جیسے لبنان کے سکے "لیرا" کے اندر ہوا کہ ایک ڈالر کی قیمت ۳ لیرے تھی۔ بعد میں ایک ڈالر بارہ سو لیرے کے مساوی ہوگیا، ایسی صورت پیش آنے کی صورت میں غور کیا جاسکتا ہے کہ اس کو "کساد" والے مسئلے کے ساتھ ملحق کردیا جائے اور یہ سمجھا جائے کہ یہ نقود اور سکے "کاسد" ہوگئے، اور کاسد ہونے کی صورت میں فقہاء کے نزدیک ان سکوں کی قیمت کا بھی اعتبار ہوسکتا ہے، لہٰذا اس صورت میں اس کی جو قیمت بنتی ہو وہ ادا کردی جائے۔ اس کے بارے میں میں نے اپنی کتاب "احکام الاوراق النقدیة" میں تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے۔ وہاں دیکھ لیا جائے۔

اشیاء اربعہ میں صرف تعیین کافی ہے

میں نے پیچھے عرض کیا تھا کہ ربا والی حدیث میں جن اشیاء ستہ کا ذکر ہے، ان میں سے اشیاء اربعہ میں تقابض فی المجلس شرط نہیں، صرف تعیین کافی ہے۔ البتہ ذہب اور فضہ میں تقابض بھی شرط

ہے۔ حالانکہ حدیث میں "یداً بید" کی قید اشیاء ستہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے، لہٰذا اشیاء ستہ کے اندر تقابض فی المجلس ضروری ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح مسلم کی ایک حدیث میں "یداً بید" کی جگہ "عینا بعین" وارد ہوا ہے اور اصول یہ ہے کہ "الاحادیث یفسر بعضھا بعضا۔ لہٰذا "عینا بعین" والی حدیث نے یہ بات واضح کردی کہ مقصود اصلی تعیین ہے اور اشیاء اربعہ میں چونکہ تقابض کے بغیر تعیین ہوسکتی ہے، اس لئے ان میں تقابض فی المجلس شرط نہیں قرار دیا، اور ذہب اور فضہ میں تعیین چونکہ تقابض کے بغیر نہیں ہوسکتی، لہٰذا اس میں تقابض فی المجلس ضروری قرار دے دیا۔

باب ماجاء فی ابتیاع النخل بعد التابیر

﴿عن سالم عن ابیه قال: سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: من ابتاع نخلا بعد ان توبر فثمرتها للذی باعها الا ان یشترط المبتاع، ومن ابتاع عبدا وله مال فماله للذی باعه الا ان یشترط المبتاع﴾ (۷۴)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جس شخص نے تابیر کے بعد کھجور کا درخت خریدا تو اس صورت میں جو کھجوریں درخت پر لگی ہوں گی وہ بائع کی ہوں گی، مگر یہ کہ مشتری اس کے خلاف شرط لگائے۔ یعنی یہ کہہ دے کہ میں پھل اور درخت دونوں خریدتا ہوں، اس صورت میں وہ پھل مشتری کا ہوگا۔

درخت کی بیع میں پھل داخل نہیں ہوگا

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اصول بیان فرمادیا کہ درخت کی بیع ہونے کی صورت میں اس درخت پر لگا ہوا پھل خود بخود بیع کے اندر داخل نہیں ہوگا، البتہ اگر مشتری صاف صاف یہ کہہ دے کہ میں درخت بھی خرید رہا ہوں اور اس کا پھل بھی خرید رہا ہوں تو اس صورت میں پھل بیع کے اندر داخل ہو جائے گا۔ اس حدیث کے ذریعہ آپ نے یہ بتادیا کہ درخت پر آیا ہوا پھل درخت کا حصہ نہیں ہے، بلکہ وہ پھل ایک مستقل اور منفصل چیز ہے، اس کی بیع الگ ہونی چاہئے۔

اِس مسئلے میں حنفیہ اور شافعیہ کا اِختلاف

اِس مسئلے میں حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان تھوڑا سا اِختلاف ہے، اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں "بعد ان تؤبر" کی قید لگی ہوئی ہے، اور یہ قید احترازی ہے، لہٰذا اگر "تابیر" سے پہلے درخت کی بیع ہوئی ہو تو اس صورت میں پھل خود بخود درخت کی بیع میں داخل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ مفہوم مخالف حجت ہے، لیکن اگر بائع اس پھل کو مستثنیٰ کردے تو اس صورت میں پھل بیع میں داخل نہیں ہوگا۔ اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قبل التابیر اور بعد التابیر میں کوئی فرق نہیں، لہٰذا قبل التابیر بیع کی صورت میں بھی پھل بائع ہی کا ہوگا۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بعد ان تؤبر کی قید لگی ہے تو اس قید سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حکم قبل التابیر نہیں ہے، اس لئے کہ ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں۔ لہٰذا قبل التابیر بھی یہی حکم ہے۔(۷۵)

یہ نزاع لفظی ہے، حقیقی نہیں

لیکن حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ نزاع لفظی ہے، حقیقی نہیں، کیونکہ شافعیہ کی کتابوں میں خود اس بات کی تصریح موجود ہے کہ اگر صاحب نخلہ نے خود تابیر نہ کی ہو بلکہ خود سے پھل درخت پر نکل آیا ہو، تب یہ حکم ہے کہ پھل بیع کے اندر داخل نہیں ہوگا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "بعد ان توبر" کا مفہوم "بعد ان تظہر" ہے، یعنی جب پھل ظاہر ہوچکا ہو اس کے بعد بیع ہوئی ہو تو اس صورت میں پھل بائع کا ہوگا، چاہے وہ پھل چھوٹا ہو یا بڑا ہو۔ حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر پھل کا ظہور ہوچکا ہے مگر تابیر نہیں ہوئی تب بھی پھل بائع کا ہوگا۔ البتہ مشتری کے لئے ہونے کی ایک شکل ہے کہ جس وقت بائع نے درخت فروخت کیا تھا اس وقت تک کوئی پھل ظاہر نہیں ہوا تھا تو جب بیع کے بعد پھل ظاہر ہوا تو مشتری کا ہوگا، لہٰذا حقیقی اختلاف کوئی نہ رہا اس لئے یہ نزاع لفظی ہے۔

غلام کی بیع میں اس کا مال داخل نہیں ہوگا

حدیث کا دوسرا جزو یہ تھا کہ:

﴿ومن ابتاع عبدا وله مال فماله للذی باعه الا ان یشترط

المبتاع ﴾

یعنی کسی شخص نے ایک غلام خریدا اور اس غلام کے پاس مال تھا تو وہ مال بائع کا ہوگا۔ اس لئے کہ غلام کی اپنی کوئی ملکیت نہیں ہوتی، وہ مولیٰ ہی کی ملکیت ہوتی ہے۔ لہٰذا وہ بائع ہی کی ملکیت سمجھا جائے گا۔ الاّیہ کہ مشتری یہ شرط لگادے کہ میں غلام بھی خرید رہا ہوں اور اس کے پاس جو مال ہے وہ بھی بیع کے اندر داخل ہوگا تو اِس صورت میں وہ مال مشتری کا ہوجائے گا۔(۷۶)

شرط لگانے سے کون سامال داخل بیع ہوگا؟

جہاں تک اس مسئلے کا تعلق ہے کہ غلام کے پاس جو مال ہے وہ بائع کی ملکیت متصور ہوگا، اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں۔ لیکن یہ جو فرمایا کہ اگر مشتری شرط لگالے کہ غلام کے پاس جو مال ہے وہ بھی میرا ہوگا تو اِس صورت میں وہ اِس کو مل جائے گا، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان تھوڑا سا اِختلاف ہے، اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کو مطلق قرار دیتے ہیں کہ جس قسم کا بھی مال ہو، شرط لگانے اور بیع کرنے کے بعد مشتری کا ہوجائے گا۔ اِمام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر غلام کے پاس مال عروض کی شکل میں ہے۔ مثلاً کپڑا، برتن، یا سامان تجارت وغیرہ تو یہ مال شرط لگانے کی وجہ سے بیع کے اندر داخل ہوجائے گا۔ لیکن اگر غلام کے پاس مال نقد کی شکل میں ہے۔ مثلاً اس کے پاس دراہم ہیں اور غلام بھی نقد ہی کے ذریعہ خریدا گیا ہے تو اِس صورت میں اِس کا اہتمام کرنا پڑے گا کہ نقد کا تبادلہ نقد کے ساتھ ہونے کی صورت میں ربا لازم نہ آئے۔ مثلاً غلام ایک ہزار روپے میں خریدا، اور غلام کے پاس ڈیڑھ ہزار روپے موجود ہیں، اب اگر یہ کہا جائے کہ ایک ہزار روپے کے عوض غلام بھی فروخت ہوگیا اور ڈیڑھ ہزار روپے بھی فروخت ہوگئے، تو اس صورت میں ڈیڑھ ہزار روپے ایک ہزار روپے کے مقابل میں ہوگئے اور غلام مفت میں آگیا، ظاہر ہے کہ یہ ربا ہے اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔ اس کے جائز ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ قیمت والے نقود اس نقود سے زائد ہوں جو غلام کے پاس موجود ہیں تاکہ نقود کے مقابلے میں نقود ہوجائیں اور زائد نقود غلام کے عوض ہوجائیں۔ حنفیہؒ کا بھی یہی مذہب ہے جو اِمام ملکؒ کا ہے اِس مسئلے کی مزید تفصیل انشاء اللہ "مدعجوۃ" والے مسئلے میں آگے آجائے گی۔

باب ماجاء البیعان بالخیار مالم یتفرقا

﴿عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال: سمعت رسول اللہ

صلى الله عليه وسلم يقول: البيعان بالخيار مالم يتفرقا او يختارا قال: فكان ابن عمر اذا ابتاع بيعا وهو قاعد قام ليجب له ﴾ (۷۷)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بائع اور مشتری کو بیع کے ختم کرنے کا اختیار ہوتا ہے جب تک وہ جدا نہ ہوں یا جب تک وہ بیع کو اختیار نہ کرلیں۔

حدیثِ باب سے "خیار مجلس" کے ثبوت پر اِستدلال

اِمام شافعی اور اِمام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے ذریعے بائع اور مشتری دونوں کو "خیار مجلس" دینا منظور ہے۔ "خیار مجلس" کا مطلب یہ ہے کہ جب بائع اور مشتری نے آپس میں ایجاب و قبول کرلیا تو اگرچہ عقد مکمل ہوگیا لیکن جب تک مجلس باقی ہے اِس وقت تک فریقین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ وہ یک طرفہ طور پر بیع کو فسخ کردے، لیکن اگر مجلس ختم ہوجائے گی تو یہ اختیار بھی ساقط ہوجائے گا، اس اختیار کو "خیار مجلس" کہتے ہیں۔ شوافعؒ اور حنابلہؒ حدیثِ باب سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ متعاقدین کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے، جب تک وہ دونوں جدا نہ ہوئے ہوں، اور اگر دونوں جدا ہوجائیں یا وہ بیع کو اختیار کرلیں تو اس صورت میں "خیار مجلس" ختم ہوجائے گا۔

"خیار مجلس" ختم کرنے کا طریقہ

اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ "اختیار" کرنے کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ مثلاً زید اور بکر کے درمیان بیع ہوئی، ایجاب و قبول ہوگیا، لیکن ابھی وہ دونوں اسی مجلس کے اندر موجود ہیں، تو جب تک مجلس ختم نہ ہوگی اس وقت تک دونوں کو "خیار مجلس" حاصل رہے گا۔ لیکن فرض کریں کہ ان دونوں کو مجلس میں طویل بیٹھنا ہے، اب وہ دونوں یہ چاہتے ہیں کہ یہ بیع حتمی ہوجائے کہ اس کے بعد خیار مجلس باقی نہ رہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ عاقدین میں سے ایک دوسرے سے کہے "اختر" اور دوسرا اس کے جواب میں یہ کہہ دے: "اِخترت" اب بیع حتمی ہوگئی اور خیار مجلس ختم ہوگیا۔

- خلاصہ یہ کہ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک "خیار مجلس" ختم

کرنے کی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ وہ دونوں اُٹھ کر چلے جائیں اور مجلس ختم کردیں، اس صورت کو "تفرق بالابدان" سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جسمانی طور پر تو دونوں علیحدہ نہیں ہوئے بلکہ اسی مجلس میں ایک نے کہا: "اختر" دوسرے نے جواب میں کہا: "اخترت" تو اِس کے بعد بھی خیار مجلس ختم ہوجائے گا اور بیع حتمی ہوجائے گی، اور اب دوسرے کی رضامندی کے بغیر کسی کو بھی بیع فسخ کرنے کا اختیار نہیں رہے گا، اِس کو تفرق بالاقوال کہتے ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک حدیث کے الفاظ:

﴿البیعان بالخیار مالم یتفرقا اویختارا﴾

کی یہی تشریح ہے۔ اور اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اثر سے ہوتی ہے جو اس حدیث کے بعد آیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب بیع کرتے تو اگر بیع کے وقت بیٹھے ہوئے ہوتے تو کھڑے ہوجاتے تاکہ بیع لازم ہوجائے اور خیار مجلس باقی نہ رہے، اس لئے کہ مجلس بدل گئی اور پہلی مجلس ختم ہوگئی جس کی وجہ سے بیع تام اور حتمی ہوگئی۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک اور اِستدلال

اِمام ابو حنیفہ اور اِمام مالک رحمۃ اللہ علیہما "خیار مجلس" کے قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ جب عاقدین کے درمیان ایجاب وقبول ہوگیا تو اب بیع تام ہوگئی اور اب کسی ایک کو یک طرفہ طور پر بیع فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ یہ حضرات بہت سی آیات اور احادیث کے عموم سے اِستدلال کرتے ہیں، چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

﴿یایھا الذین امنوا اوفوا بالعقود﴾ (المائدہ: ۱)

"اے ایمان والو! عقود کا ایفا کرو"۔

"عقود" عقد کی جمع ہے اور عقد ایجاب وقبول سے منعقد ہوتا ہے، لہٰذا جب ایجاب وقبول کرلیا تو عقد منعقد ہوگیا اور اس آیت کی روشنی میں اس عقد کا ایفاء واجب ہے، اب اگر کوئی ایک فریق یک طرفہ طور پر کہے کہ میں اس عقد کو ختم کرتا ہوں تو یہ "ایفاء عقد" کے خلاف ہے، لہٰذا اس آیت کا مقتضاء یہ ہے کہ ایجاب وقبول سے بیع لازم ہوجائے اور کسی ایک فریق کو یک طرفہ طور پر اُسے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہو۔

اِسی طرح دوسری آیت میں ارشاد ہے:

﴿واشهدوا اذا تبايعتم﴾ (البقرة: ۲۸۲)

"یعنی جب تم آپس میں بیع کرو تو گواہ بنالو"۔

تاکہ یہ بات متعین اور یقینی ہوجائے کہ ان دونوں کے درمیان بیع ہوئی ہے تاکہ اگر کسی وقت کوئی فریق بیع سے انکار کرے تو یہ گواہ گواہی دے سکیں کہ ان کے درمیان ہماری موجودگی میں بیع ہوئی تھی۔ اس آیت سے بھی یہ معلوم ہوا کہ ایجاب وقبول سے بیع منعقد اور لازم ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اگر ایجاب وقبول سے بیع لازم نہ ہوتی تو پھر گواہ بنانے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا۔ مثلاً فرض کریں کہ ایجاب وقبول کے وقت گواہ بنالیا اور جب گواہ چلاگیا تو بعد میں ان میں سے ایک فریق نے خیار مجلس استعمال کرتے ہوئے اس کو فسخ کردیا تو اِس صورت میں گواہ بنانے سے کچھ حاصل نہیں ہوا۔

اِسی طرح صحیح بخاری میں ایک حدیث ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ گھوڑے پر سوار تھے اور وہ گھوڑا چلتا نہیں تھا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ کیا بات ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ یہ گھوڑا نہیں چل رہا ہے، آپ نے فرمایا کہ یہ گھوڑا مجھے فروخت کردو۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ "بعت" چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ گھوڑا لے لیا۔ اور پھر اسی مجلس میں جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑا خریدا تھا وہ گھوڑا حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ہبہ کردیا۔ دیکھئے: اس واقعے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجلس ختم ہونے سے پہلے وہ گھوڑا ہبہ کردیا، اگر مجلس ختم ہونے سے پہلے بیع لازم نہیں ہوئی تھی اور خیار مجلس باقی تھا تو پھر ہبہ کرنے کا حق نہ ہونا چاہئے تھا، اس لئے کہ کسی چیز کا ہبہ اُسی وقت درست ہوتا ہے جب وہ چیز حتمی طور پر اس کی ملکیت میں آگئی ہو اور اس چیز کے بائع کی طرف واپس لوٹنے کا احتمال اور امکان باقی نہ رہا ہو۔ لہٰذا اگر "خیار مجلس" ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم خیار مجلس ختم کئے بغیر ہبہ نہ فرماتے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ "خیار مجلس" کوئی چیز نہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث حنفیہ اور مالکیہ نے اپنے مذہب کی تائید میں پیش کی ہیں جو میں نے تفصیل کے ساتھ اِستقصاء کرکے "تکملہ فتح الملہم" میں نقل کردی ہیں۔

حدیثِ باب کا جواب اور مطلب

اب سوال یہ ہے کہ جب "خیار مجلس" کوئی چیز نہیں تو پھر حدیثِ باب کا کیا مطلب ہے؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ "مالم يتفرقا" سے مراد "تفرق بالابدان" نہیں بلکہ

"تفرق بالاقوال" (ایجاب و قبول) مراد ہے۔ اور "البیعان بالخیار" میں "خیار" سے مراد "قبول" ہے۔ اب حدیث کے معنی یہ ہیں کہ بائع کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنا ایجاب واپس لے لے، اور مشتری کو یہ اختیار ہے کہ وہ ایجاب کو قبول کرے یا نہ کرے، اور یہ اختیار ان دونوں کو اس وقت تک باقی رہے گا جب تک وہ مختلف باتیں نہ کریں۔ اور مختلف قول کا مطلب یہ ہے کہ بائع کہے کہ "بعت" اور مشتری کہے کہ "اشتریت"۔ یہ ہے "تفرق بالاقوال"۔ جب تک یہ تفرق نہ پایا جائے اس وقت تک دونوں کو اختیار باقی رہتا ہے اور اس کے بعد یہ اختیار ختم ہوجاتا ہے۔

"اویخارا" کا مطلب

اور حدیث کے آخر میں یہ جو لفظ "اویخارا" ہے، اس کا مطلب ہے "خیار شرط" یعنی "تفرق بالاقوال" (ایجاب و قبول) سے بیع لازم ہوجائے گی۔ البتہ اگر ان دونوں میں سے کسی نے اپنے لئے "خیار شرط" حاصل کرلیا ہو اور یہ کہہ دیا ہو کہ میں بیع تو کررہا ہوں لیکن مجھے تین دن تک فسخ کرنے کا اختیار ہوگا تو اِس کو "خیار شرط" کہتے ہیں اور "اویخارا" سے یہی خیار شرط مراد ہے، اِمام ابو حنیفہؒ اور اِمام مالکؒ کا یہی قول ہے۔

آیات قرآنیہ سے حنفیہ کے مطلب کی تائید

"تفرق" سے مراد "تفرق بالاقوال" ہونے پر حنفیہ نے متعدد آیات اس کی تائید میں پیش کی ہیں، جن میں تفرق کا لفظ "تفرق بالکلام" کے لئے استعمال ہوا ہے۔ مثلاً قرآن کریم کی آیت ہے:

﴿وما تفرق الذین اوتوا الکتاب الا من بعد ما جاء تھم البینۃ﴾ (البقرۃ : ۴)

"یعنی اہل کتاب نے تفرق نہیں کیا مگر واضح دلائل آجانے کے بعد"۔

اِس آیت میں "تفرق" سے مراد "تفرق بالابدان" نہیں بلکہ تفرق بالاقوال ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے:

﴿واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا﴾ (آلِ عمران : ۱۰۳)

اس آیت میں بھی تفرق سے مراد تفرق بالاقوال ہے یعنی دین کے معاملے میں مختلف قول اختیار نہ کرو۔

حدیثِ باب کی ایک اور لطیف توجیہ

اِمام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے حدیثِ باب کی ایک اور توجیہ کی ہے جو پہلی توجیہ کے مقابلے میں زیادہ لطیف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ "تفرق" سے مراد "تفرق بالا قوال" نہیں بلکہ "تفرق بالابدان" ہی ہے۔ البتہ "خیار" سے مراد "خیار مجلس" نہیں بلکہ "خیار قبول" ہے، اور حدیث کی مراد یہ ہے کہ متبایعین کو قبول کا اختیار باقی رہتا ہے جب تک وہ جسمانی طور پر ایک دوسرے سے جدانہ ہوں یعنی جب بائع نے ایجاب کرتے ہوئے کہا: "بعت" اور اس کے بعد مشتری نے "اشتریت" نہیں کہا تو اس وقت بائع کو اختیار ہے کہ مشتری کے قبول کرنے سے پہلے پہلے اپنا ایجاب واپس لے لے اور یہ کہہ دے کہ میں بیع نہیں کرتا۔ اور دوسری طرف مشتری کو قبول کرنے کا اختیار اس وقت تک باقی رہے گا جب تک مجلس قائم ہے اور جب تک وہ دونوں جسمانی طور پر جدا نہیں ہوتے۔ لہٰذا اگر مشتری "اشتریت" کہے بغیر مجلس سے اٹھ کر چلا گیا تو اب مجلس بدل گئی، اب اس کے قبول کرنے کا اختیار ختم ہوگیا۔ حدیث کا حاصل یہ ہوا کہ تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہی ہے لیکن "خیار" سے مراد خیار مجلس نہیں بلکہ "خیار قبول" ہے، یعنی بائع کو "ایجاب" واپس لینے کا اختیار اور مشتری کو "قبول" کرنے کا اختیار اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک مجلس باقی ہو اور جب مجلس ختم ہو جائے تو خیار قبول ختم ہو جاتا ہے۔

حنفیہ کی توجیہات کی تائید میں پہلی دلیل

ان مذکورہ بالا توجیہات کی تائید میں حنفیہ نے دو دلیلیں بھی پیش کی ہیں، ایک یہ کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "البیعان" کا لفظ اِستعمال فرمایا، اور بعض روایتوں میں "المتبایعان" کا لفظ آیا، اور یہ صیغہ اسم فاعل ہے، اور اِسم فاعل کا صیغہ اسی وقت استعمال ہوتا ہے جب فعل صادر ہو رہا ہو، اسی لئے صیغہ اسم فاعل حدوث پر دلالت کرتا ہے، دوام اور استمرار پر دلالت نہیں کرتا، اور اس حدیث میں خیار بائعین کو دیا گیا ہے اور "بائعین" اس وقت تک "بائعین" رہیں گے جب تک ایجاب و قبول ہو رہا ہو، اور ایجاب و قبول مکمل ہو جانے کے بعد وہ دونوں "بائعین" نہیں رہیں گے۔ اِس سے معلوم ہوا کہ خیار اس وقت تک ہے جب تک ایجاب و قبول ہو رہا ہے اور ابھی ایجاب و قبول تام نہیں ہوا۔ البتہ ایجاب و قبول تام ہو جانے کے بعد

"خیار" ختم ہو جائے گا۔

دوسری دلیل

دوسری دلیل یہ پیش کی کہ آگے اِسی باب میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن شعیب رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث آرہی ہے، اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جملہ اور ارشاد فرمایا۔ وہ یہ کہ:

﴿البیعان بالخیار مالم یتفرقا الا ان تکون صفقة خیار، ولا یحل له ان یفارق صاحبه خشیة ان یستقیله﴾

"یعنی کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ وہ دوسرے فریق سے اس ڈر سے جدا ہو جائے کہ کہیں وہ مجھ سے اقالہ نہ کرلے"۔

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فسخ بیع کو "اقالہ" سے تعبیر فرمایا، اور "اقالہ" اس وقت ہوتا ہے جب بیع پہلے تام اور نافذ اور مکمل ہو چکی ہو، اگر بیع مکمل نہ ہو چکی ہوتی تو آپ فسخ بیع کو "اقالہ" نہ فرماتے۔ لہٰذا یہ لفظ "ان یستقیله" اس پر دلالت کر رہا ہے کہ بیع پہلے ہی لازم اور تام ہو چکی ہے، باوجودیکہ مجلس ابھی ختم نہیں ہوئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ "خیار مجلس" کوئی چیز نہیں۔

اِمام شافعیؒ کی طرف سے اِس دلیل پر اعتراض

اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ تو ہماری دلیل تھی، آپ نے اس کو اپنی دلیل بنا کر پیش کر دیا، اس لئے کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما دیا کہ جب تک مجلس باقی رہتی ہے اس وقت تک عاقدین کو "خیار مجلس" باقی رہتا ہے، اِس لئے ایک فریق کو اس خطرہ کے پیش نظر اٹھ کر نہیں جانا چاہئے کہ کہیں دوسرا شخص بیع فسخ نہ کردے۔ اگر "خیار مجلس" کوئی چیز نہ ہوتی تو پھر یہ حکم دینے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ یہ حدیث تو اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ دوسرے کا "طلب فسخ" بیع کے ختم کرنے میں مؤثر ہوتا ہے، اگر مؤثر نہ ہوتا تو پھر یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کہ اس خوف سے مجلس سے اُٹھ کر مت جاؤ کہ دوسرے سے طلب فسخ کا اختیار ختم ہو جائے۔ لہٰذا یہ حدیث تو ہماری دلیل بن رہی ہے کہ "خیار مجلس" ثابت

ہے۔

اعتراض کا جواب

حنفیہ اس اعتراض کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث سے "خیار مجلس" کا ثبوت وجوبی طور پر لازم نہیں آتا، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جو فرمایا کہ "اقالہ" کے خوف سے مجلس سے اُٹھ کر مت جاؤ، یہ اس لئے فرمایا کہ اگرچہ "خیار مجلس" شرعاً معتبر نہیں، لیکن "مروۃً" ایک انسان اخلاقی طور پر ایک دباؤ محسوس کرتا ہے، اس لئے ایجاب وقبول کے بعد اگرچہ بیع لازم ہوگئی لیکن بیع ہوجانے کے بعد عاقدین ابھی مجلس ہی میں بیٹھے ہیں کہ اسی وقت بائع یہ کہتا ہے کہ مجھ سے غلطی ہوگئی ہے یہ چیز مجھے واپس دیدو، تو اس صورت میں اگرچہ مشتری کے ذمے شرعاً واپس کرنا لازم نہیں، لیکن اس وقت مشتری کا فسخ سے انکار کرنا مروّت کے خلاف ہے، اس لئے مروّت کا تقاضہ یہ ہے کہ مشتری وہ چیز بائع کو واپس کردے، لہٰذا کوئی شخص اس خیال سے مجلس سے اُٹھ کر نہ چلا جائے کہ اگر دوسرے نے مجلس کے اندر بیع فسخ کردی تو مجھے مروۃً بیع کو توڑنا پڑے گا۔ اس سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ ایسا نہ کرو۔ اس پر "اقالہ" کی بڑی فضیلت بھی بیان فرمائی کہ:

﴿من اقال نادما اقال اللّٰہ عثراتہ یوم القیامۃ﴾ (٧٨)

"جو شخص نادم شخص کے ساتھ اس کی ندامت کے پیش نظر اِس سے اقالہ کرلیتا ہے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کے گناہ معاف فرمائیں گے"۔

لہٰذا "اقالہ" سے گھبراتے ہوئے مجلس سے بھاگ جانا اچھا نہیں۔ اِس حدیث کا یہ مطلب ہے۔

حدیثِ باب کی ایک اور توجیہ

حدیثِ باب کی دو توجیہات تو اوپر بیان کردیں۔ بعض حضرات حنفیہ نے تیسری توجیہ یہ بیان کی ہے کہ حدیثِ باب میں "تفرق" سے مراد "تفرق بالابدان" ہی ہے، اور "خیار" سے مراد "خیار مجلس" ہی ہے، نہ کہ "خیار قبول"۔ لیکن یہ حکم وجوبی نہیں ہے بلکہ استحبابی ہے، یعنی متبایعین کو مجلس کے اندر استحباباً اختیار ہے کہ اگر دوسرا فریق عقد کو ختم کرنا چاہے تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ اس کی بات مانتے ہوئے عقد کو ختم کردے۔ البتہ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ استحباب اقالہ

تو مجلس ختم ہونے کے بعد بھی ہوتا ہے تو پھر مجلس کی قید کیوں لگائی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ استحباب تو مجلس کے بعد بھی ہوتا ہے لیکن مجلس میں یہ استحباب زیادہ مؤکد ہے، اِس مؤکد ہونے کو حدیث میں ''خیار'' سے تعبیر فرمایا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک اوفق بالحدیث ہے

بہرحال! مندرجہ بالا ساری بحث کا حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کا قول بے بنیاد نہیں، اس کے پیچھے بھی دلائل موجود ہیں، لیکن جہاں تک شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کا تعلق ہے تو ان کا مذہب ظاہر حدیث کے زیادہ مطابق ہے، اور حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اس حدیث کے ظاہر سے قدرے بعید ہے اگرچہ دوسرے دلائل قرآن وسنت سے زیادہ قریب ہے۔ اس لئے کہ دو صحابہ جن میں سے ایک اسی حدیث کے راوی ہیں انہوں نے اس حدیث کا وہی مطلب سمجھا جو شافعیہ اور حنابلہ نے بیان فرمایا ہے، یعنی حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور دوسرے حضرت ابوبرزہ اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، جن کا واقعہ بخاری شریف میں مذکور ہے۔

کیا سواری چلنے سے مجلس بدل جائے گی؟

وہ یہ کہ دو آدمی کشتی میں سفر کر رہے تھے، ان دونوں نے کشتی کے اندر بیع کرلی، ایجاب وقبول ہوگیا، وہ دونوں اپنی اپنی جگہ پر بیٹھے تھے اور کشتی چل رہی تھی، تھوڑی دیر کے بعد ان میں سے ایک نے کہا کہ میں یہ بیع ختم کرنا چاہتا ہوں، دوسرے نے انکار کردیا، پہلے شخص نے کہا کہ تمہیں یہ بیع ختم کرنی ہوگی، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

﴿البیعان بالخیار مالم یتفرقا﴾

''یعنی خیار مجلس بایعین کو حاصل ہے''۔

دوسرے شخص نے جواب دیا کہ مجلس بدل گئی ہے، اس لئے کہ کشتی مسلسل چل رہی ہے، اور جس جگہ ایجاب وقبول ہوا تھا کشتی اس جگہ سے آگے نکل چکی ہے اِس لئے مجلس بدل گئی ہے: اور مجلس بدل جانے کی وجہ سے ''خیار مجلس'' ساقط ہوگیا ہے۔ پہلے شخص نے جواب دیا کہ ہماری مجلس تو نہیں بدلی، اس لئے کہ ہم دونوں تو ایک جگہ پر بیٹھے ہیں۔ بہرحال، ان دونوں کا یہ معاملہ حضرت ابوبرزہ اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آیا تو انہوں نے جواب دیا:

﴿ما اراکم افترقتما﴾

"میری رائے یہ ہے کہ تم جدا نہیں ہوئے"۔

یعنی کشتی کے چلنے سے مجلس کا بدلنا لازم نہیں آیا بلکہ تمہاری مجلس ابھی باقی ہے۔

اس واقعے سے پتہ چلا کہ وہ دونوں صاحبان جن کے درمیان جھگڑا ہوا وہ دونوں خیار مجلس کے قائل تھے، اور حضرت ابوبرزہ اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو فیصلہ فرمایا اس میں آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ خیار مجلس کوئی چیز نہیں بلکہ یہ فیصلہ فرمایا کہ تمہاری مجلس بدلی نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابوبرزہ اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی اس حدیث کا یہی مطلب سمجھا کہ خیار مجلس ثابت ہے۔ لہٰذا حدیث کا جو مطلب دو صحابہ کرام نے سمجھا وہ اولیٰ بالقبول ہونا چاہئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک اوفق بظاہر الحدیث ہے۔ البتہ حنفیہ کا مسلک "اوفق بالاصول العامۃ" اور اوفق بالآیات ہے۔ اور عملی اعتبار سے بھی حنفیہ کا مسلک زیادہ بہتر اور راجح ہے۔

"خیار مجلس" سے جدید تجارت میں مشکلات

اس لئے کہ عقد کا مطلب یہ ہے کہ جب آدمی نے ایک مرتبہ عقد کرلیا اور زبان دیدی تو اب اس سے نہ پھرے، اگر خیار مجلس عاقدین کو دے دیا جائے تو اس صورت میں عام بیوع اور خاص طور پر تیز رفتار تجارت کے اندر بڑی مشکلات پیش آسکتی ہیں اور تجارتوں میں غیر یقینی صورت حال باقی رہے گی، اور تجارت کا مفاد یہ چاہتا ہے کہ اس میں غیر یقینی صورت حال نہ ہو، جو کچھ ہو وہ یقینی ہو، اس لحاظ سے بھی حنفیہ کا مسلک زیادہ قابل عمل ہے۔ آج کل کی موجودہ تجارت میں جہاں ٹیلیفون، ٹیلکس اور فیکس کے ذریعے تجارت ہو رہی ہے، جہاں متبایعین ایک جگہ پر موجود ہی نہیں، اور تفرق بالابدان پہلے سے حاصل ہے، فون پر تجارت ہو رہی ہے، ایک کراچی میں ہے اور دوسرا جاپان میں ہے۔ ایک نے کہا بعت، دوسرے نے کہا، اشتریت۔ ایجاب وقبول ہو گیا۔ بیع ہو گئی۔ اب اگر یہ قول لیا جائے کہ خیار مجلس ان دونوں کو حاصل ہے تو کب تک ان کو خیار مجلس حاصل رہے گا؟ چنانچہ خیار مجلس کے قائلین کے نزدیک یہ نیا مسئلہ کھڑا ہو گیا، چنانچہ بعض فقہاء نے جواب دیا کہ جب تک فون کا ریسیور اٹھایا ہوا ہے اس وقت تک مجلس باقی ہے، جب ریسیور رکھ دیا تو مجلس ختم ہو گئی۔ لیکن خط کے ذریعہ یا ٹیلکس اور فیکس کے ذریعے بیع کرنے کی صورت میں مجلس کا اختیار کب

تک رہے گا؟ اگر یہ کہا جائے کہ جس مجلس میں خط یا ٹیلکس اور فیکس پہنچا اس مجلس تک خیار باقی رہے گا تو اس صورت میں چونکہ دوسرا عاقد موجود نہیں اس لئے آپس میں جھگڑا کھڑا ہو جائے گا۔

"خیار مجلس" نزاع کا سبب ہے

مثلاً فرض کریں کہ بائع نے ٹیلکس کے ذریعہ ایجاب کیا اور مشتری نے ٹیلکس کے ذریعے اسی مجلس میں قبول کیا لیکن ابھی مجلس بدلی نہیں تھی کہ اس نے زبانی طور پر خیار مجلس استعمال کرکے اس بیع کو فسخ کردیا۔ دوسری طرف بائع نے جواب میں قبول آنے کی وجہ سے مال روانہ کردیا۔ جب مال مشتری کے پاس پہنچا تو اس نے کہا کہ میں نے تو اسی مجلس میں خیار مجلس استعمال کرتے ہوئے بیع کو فسخ کردیا تھا، اس کے نتیجے میں متبایعین کے درمیان لامتناہی جھگڑا کھڑا ہو جائے گا۔ لہٰذا ان جھگڑوں سے بچنے کا اس کے علاوہ کوئی راستہ نہیں کہ یہ کہا جائے کہ جب بیع ہو گئی اور ایجاب و قبول ہو گیا تو اب فسخ کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔ الّا یہ کہ دوسرے کی رضامندی کے ساتھ ہو۔ اور شریعت نے بھی جگہ جگہ اس بات کی رعایت کی ہے کہ عاقدین کے درمیان کوئی ایسی بات نہ ہو جو مفضی الی النزاع ہو، اور خیار مجلس مفضی الی النزاع بھی ہو جاتا ہے۔ اس لئے عملاً حنفیہ کا قول زیادہ قابل عمل ہے۔(۷۹)

باب (بلا ترجمة)

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه عن النبی صلی الله عليه وسلم قال: لا يتفرقن عن بيع الا عن تراض﴾ (۸۰)

یعنی متبایعین بیع کے بعد متفرق نہ ہوں مگر رضامندی کی حالت میں، یہ نہ ہو کہ ایک راضی ہو اور دوسرا پشیمان، یہ حکم استحبابی ہے کہ اگر آپ نے بیع کے بعد دیکھا کہ دوسرا فریق اس بیع پر پشیمان ہے تو بہتر یہ ہے کہ آپ بیع کو فسخ کردیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک اعرابی کو خیار دینا

﴿عن جابر رضی الله عنه ان النبی صلی الله عليه وسلم خير اعرابيا بعد البيع﴾ (۸۱)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی

کو بیع کے بعد اختیار دیدیا تھا۔ دوسری روایت میں یہ واقعہ تفصیل کے ساتھ آیا ہے کہ ایک اعرابی سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع کی اور بیع کے بعد آپ نے اس سے فرمایا کہ اگر کسی وقت بعد میں تمہارا یہ خیال ہو کہ یہ بیع درست نہیں ہوئی تو تمہیں اختیار ہے، کسی بھی وقت آکر اس بیع کو فسخ کردینا۔ چنانچہ ایک طویل مدت کے بعد وہ اعرابی آپ کے پاس آیا اور کہا کہ وہ بیع فسخ کرلیجئے۔ چنانچہ آپ نے وہ بیع فسخ کرلی۔

یہ قاعدہ کلّیہ نہیں ہے

یہ واقعہ درحقیقت آپ کی جود وسخا اور وسعت ظرفی پر دلالت کررہا ہے کہ آپ نے ایک اعرابی کو کھلی چھٹی دیدی کہ جب چاہو آکر فسخ کرلینا۔ اس میں کوئی قاعدہ کلّیہ یا قانون کلی بیان نہیں فرمایا۔ یہ حدیث اس باب میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جس طرح آپ کے اختیار دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر بیع میں ہر انسان پر واجب ہے کہ جب بھی دوسرا فریق بیع فسخ کرنے کا مطالبہ کرے تو یہ شخص ضرور بیع فسخ کردے۔ تو جس طرح اس حدیث سے یہ قاعدہ نہیں نکالا جاسکتا، اسی طرح خیار مجلس کا جو اختیار دیا گیا وہ بھی کوئی قاعدہ کلّیہ نہیں ہے بلکہ استحبابی ہے۔

باب ماجاء فیمن یخدع فی البیع

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ ان رجلا کان فی عقدتہ ضعف، وکان یبایع وان اھلہ اتوا النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم، فقالوا: یا رسول اللّٰہ احجر علیہ، فدعاہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فنہاہ، فقال: یا رسول اللّٰہ ! انی لا اصبر عن البیع، فقال: اذا بایعت فقل ھاء وھاء ولا خلابۃ﴾

(۸۴)

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے عقد میں ضعف تھا، یعنی بیع کے اندر دھوکہ کھا جاتا تھا۔ بعض روایات میں اُن صحابی کا نام "حبان" رضی اللہ تعالیٰ عنہ آیا ہے۔ لیکن دھوکہ کھانے کے باوجود بیع کرنے سے باز نہیں آتے تھے، ایک مرتبہ ان کے گھر والے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا، یارسول اللہ! ان پر پابندی لگادیں کہ آئندہ کبھی بیع نہ کریں، اس لئے کہ بیع کے اندر نقصان اُٹھاتے ہیں۔ چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ

علیہ وسلم نے انہیں اپنے پاس بلایا اور فرمایا کہ آئندہ بیع مت کرنا، انہوں نے جواب دیا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! مجھ سے صبر نہیں ہو سکتا مگر یہ کہ بیع کروں، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: جب تم بیع کرو تو یہ کام کرلیا کرو، ایک یہ کہ یہ کہہ دینا: "ھاء وھاء" یعنی نقد بیع ہے، ادھار نہیں۔ ادھار مت کرنا، دوسرے یہ کہہ دینا کہ: "ولاخلابة"۔ اِس کے معنی ہیں کہ دھوکہ نہیں، یعنی میں بیع تو کررہا ہوں لیکن اس بات کا خیال رہے کہ اگر دھوکہ کھا گیا تو واپس کرنے کا اختیار مجھے حاصل ہوگا۔

"خیار مغبون" کے ثبوت پر حدیثِ باب سے اِستدلال

اِس حدیث سے اِمام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے "خیار مغبون" کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے، بلکہ ان کے یہاں خیار کی دو الگ الگ قسمیں ہیں، ایک "خیارالمغبون" اور ایک "خیار المسترسل" "مسترسل" یعنی وہ شخص جس کی عقل میں کچھ فتور ہو، بالکل پاگل اور دیوانہ نہ ہو، بلکہ اس کی عقل ناقص ہو، ایسے آدمی کو "مسترسل" کہتے ہیں۔ "مغبون" کے معنی وہ شخص جو دھوکہ کھا گیا، چاہے سمجھدار کیوں نہ ہو، ان کے نزدیک دونوں کو "خیار" حاصل ہوگا، لہٰذا اگر بعد میں حقیقت حال سامنے آئے اور پتہ چلے کہ جس قیمت پر مشتری مال لیکر گیا ہے وہ قیمت بہت کم تھی تو ایسی صورت میں اس کو اختیار ملے گا، اگر چاہے تو اس بیع کو باقی رکھے اور چاہے تو اس بیع کو فسخ کردے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک "خیار مغبون" ثابت نہیں

جمہور فقہاء کے نزدیک "خیار مغبون" کوئی چیز نہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی نہیں۔ وہ یہ فرماتے ہیں کہ جب عقد کرو تو سوچ سمجھ کر کرو، اور اس وقت جو تحقیق کرنی ہے وہ کرلو، لیکن جب ایک مرتبہ عقد کرلیا تو وہ عقد لازم ہوگیا، دھوکہ کھالیا تو تمہارا نقصان، نہ کھایا تو تمہارا فائدہ۔ اِسی پر وہ مسئلہ مبنی تھا جو پیچھے گزرا، وہ یہ کہ "تلقی الجلب" کرکے کوئی شخص قافلہ والوں سے شہر سے باہر جاکر دھوکہ دیکر، غلط قیمت بتاکر، کم دام میں سامان خریدلے اور بائع کو بعد میں معلوم ہو کہ اس نے دھوکہ دیکر کم دام میں خریدلیا ہے، تب بھی حنفیہ کے نزدیک بائع کو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں بائع "مغبون" ہے، اور حنفیہ کے نزدیک "خیار مغبون" کوئی چیز نہیں۔

متاخرین حنفیہ کا فتویٰ مالکیہ کے قول پر ہے

حنفیہ نے حدیثِ باب کے مختلف جواب دیئے ہیں، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ حضرت حبان بن منقذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خصوصیت تھی، اس لئے یہ حکم عام نہیں۔ لیکن میرے نزدیک حدیثِ باب کا صحیح جواب یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اِن کو جو خیار دیا وہ "خیار مغبون" نہیں تھا بلکہ "خیار شرط" تھا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ مستدرک حاکم میں یہ روایت ان الفاظ کے اضافے کے ساتھ آئی ہے کہ:

﴿فقل لا خلابة، وقل لی الخیار ثلثة ایام﴾

یعنی بیع کرنے کے بعد یہ کہہ دیا کرو کہ مجھے تین دن کا اختیار ہے، چاہے تو بیع کو باقی رکھوں یا بیع کو فسخ کردوں، یہ "خیار شرط" ہے۔ اس لئے کہ "خیار مغبون" تین دن کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ خیار "خیار شرط" ہی تھا۔ لیکن متاخرین حنفیہ نے اِمام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے، اس لئے کہ آج کل ہمارے دور میں دھوکہ فریب عام ہے۔ لہٰذا دھوکہ بازوں کو اتنی چھٹی نہیں دینی چاہئے کہ وہ جب چاہیں دھوکہ دے جائیں، لہٰذا اگر دھوکہ دیکر کوئی شخص کم دام میں خریدلے یا زیادہ دام میں فروخت کردے تو جس شخص نے دھوکہ کھایا ہے اس کو خیار فسخ ملنا چاہئے، جیسا کا اِمام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔ چنانچہ آج کل فتویٰ اسی پر ہے، لہٰذا دھوکہ کھانے والے کو "خیار مغبون" حاصل ہوگا۔(۸۳)

کیا ضعف عقل کی وجہ سے "حجر" عائد کیا جاسکتا ہے؟

لفظ "احجر علیہ" سے اِمام احمد رحمۃ اللہ علیہ اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ حر بالغ پر ضعف عقل کی وجہ سے "حجر" عائد کیا جاسکتا ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک حجر عائد کرنا درست نہیں۔ اِمام احمد رحمۃ اللہ علیہ حدیثِ باب سے اِستدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر حجر عائد کرتے ہوئے بیع سے منع فرمادیا۔ جمہور فقہاء بھی حدیثِ باب سے اِستدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر قانونی حجر عائد نہیں فرمایا بلکہ بیع ترک کرنے کا ذاتی مشورہ دیا۔ یہی وجہ ہے کہ جب انہوں نے "لا اصبر علی البیع" کا عذر بیان فرمایا تو آپ نے ان کو بیع کی اجازت دیدی۔ اگر قانونی حجر عائد فرمادیتے تو پھر اجازت دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

باب ماجاء في المصراة

﴿عن ابي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من اشترى مصراة فهو بالخيار اذا حلبها، ان شاء ردها ورد معها صاعا من تمر﴾ (۸۴)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے مصراۃ بکری خریدی، "مصراۃ" صیغہ اسم مفعول ہے، اور "تصریہ" سے ماخوذ ہے، "تصریہ" کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص کئی روز تک بکری کا دودھ نہ نکالے، بلکہ اس کے تھنوں میں رہنے دے۔ اس فعل کو "تصریہ" اور اس بکری کو "مصراۃ" کہا جاتا ہے۔ یہی عمل اگر اونٹنی میں کیا جائے تو اس عمل کو "تحفیل" اور اونٹنی کو "محفلہ" کہا جاتا ہے۔

"شاۃ مصراۃ" خریدنے والے کو تین دن کا اختیار

بعض اوقات بکری یا اونٹنی کا بائع یہ حرکت کرتا تھا کہ کئی دن تک اس کا دودھ نہیں نکالا، یہاں تک کہ اس کے تھن موٹے ہوگئے، اور اب دیکھنے والا اس کو دیکھ کر یہ سمجھے گا کہ یہ بکری بہت اچھی ہے، اس لئے کہ یہ دودھ زیادہ دیتی ہے۔ اس عمل کی وجہ سے خریدار کو اِس کی خریداری کی طرف راغب کرنا مقصود ہوتا تھا، چنانچہ مشتری اس کے تھن دیکھ کر اس کو خرید لیتا، جب پہلے روز دودھ نکالتا تو بہت زیادہ دودھ نکلتا، اور دوسرے دن بالکل معمولی دودھ نکلتا، تو ایسے مشتری کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرمارہے ہیں کہ اس کو اختیار ہے، چاہے تو وہ تین دن کے اندر اس کو واپس کردے، البتہ تین دن کے دوران اس مشتری نے اس بکری کا جو دودھ نکال کر استعمال کیا ہے اس کے بدلے میں بائع کو ایک صاع کھجور بھی واپس کرے۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک

ائمہ ثلاثہ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "مصراۃ" بکری یا "محفلہ" اونٹنی خریدنے والے مشتری کو تین دن کا اختیار ملے گا، چاہے تو وہ اِس کو اپنے پاس رکھے یا واپس کردے اور ساتھ میں ایک صاع کھجور بھی لوٹادے۔ پھر بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ ایک صاع کھجور ہی لوٹانا ضروری ہے، جبکہ دوسرے بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ صاع تمر کا ذکر اتفاقی ہے،

ورنہ اصل بات یہ ہے کہ جتنا دودھ نکال کر اِستعمال کیا ہے اس کی قیمت ادا کرے۔ یہ ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہے۔

حنفیہ کا مسلک

حنفیہ اور اہل کوفہ کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں مشتری کو یہ اختیار نہیں کہ وہ بکری بائع کو واپس کرے، البتہ مشتری رجوع بالنقصان کرسکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ یہ دیکھا جائے گا کہ اس وقت بازار میں اِس بکری کی کیا قیمت ہے؟ اور مشتری نے اس کے دودھ سے بھرے ہوئے تھن دیکھ کر کیا قیمت لگائی تھی؟ اِن دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا وہ بائع مشتری کو ادا کرے گا۔ یہ اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے۔ چونکہ یہ مسلک حدیثِ باب کے صریح معارض نظر آتا ہے، اس لئے اس مسئلے میں حنفیہ کے خلاف بہت شور ہوا۔ یہ ان مسائل میں سے ہے جن کی وجہ سے حنفیہ پر یہ تہمت لگی کہ وہ حدیث صحیح پر قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔

اختلاف کا خلاصہ

اس حدیث کے دو جزو ہیں ایک خیار رد اور دوسرا رد کی صورت میں ایک صاع تمر دینا۔ شوافعؒ تو اس کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے دونوں جزو کو اختیار کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں جزو کے خلاف عمل کرتے ہیں۔ نہ رد کا اختیار دیتے ہیں اور نہ صاع تمر کے رد کا حکم دیتے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ اور امام مالکؒ حدیث کے پہلے جزو پر تو عمل کرتے ہیں کہ مشتری کو رد کا اختیار دیتے ہیں لیکن دوسرے جزو یعنی مبیع کے ساتھ ایک صاع تمر کا رد بھی ضروری ہے، اسے اختیار نہیں کرتے، البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ صاع کا لوٹانا ضروری نہیں ہے لیکن غالب قوت بلد میں سے ایک صاع کا لوٹانا ضروری ہے، خواہ وہ تمر ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور جنس ہو۔ کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں غالب قوت مدینہ تمر تھی اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کا حکم دیا، ہمارے شہر میں جو قوت غالب ہوگی، ہمارے ہاں اس کا رد کرنا ضروری ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جتنا دودھ مشتری نے اس شاۃ مصراۃ سے نکالا ہے اس کی قیمت لوٹانا ضروری ہے، کیونکہ مضمون دودھ ہی ہے، لہٰذا اس کی قیمت واجب ہوگی۔ اور عام طور پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اس دودھ کی قیمت ایک صاع تمر بنتی تھی، اس لئے آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ادائیگی کا حکم دے دیا، یا پھر مصلحۃً اس کا حکم دیا۔

امام ابوحنیفہؒ نے اس حدیث کو اس لئے چھوڑا کہ یہ حدیث بہت سے اصول شریعہ کے معارض تھی مثلاً ایک اصول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم"[1] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمان بقدر نقصان ہوتا ہے، دونوں میں مساوات ہوتی ہے، اگر حدیث پر عمل کرتے ہیں تو ضمان اور نقصان میں مساوات ممکن نہیں ہے۔ اس کے علاوہ یہ حدیث اور بھی اصول مسلمہ کے خلاف ہے۔

(۱) (البقرۃ: ۱۹۴)

حنفیہ کا اِستدلال

اِمام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں یہ بکری بائع کو واپس لوٹانے کی کوئی صورت نہیں، اس لئے کہ جس وقت بائع نے وہ بکری فروخت کی، اس وقت بکری کے تھنوں میں جو دودھ تھا وہ بھی فروخت کیا تو وہ دودھ بھی مشتری کی ملکیت میں آگیا، اور وہ دودھ بھی مبیع کا ایک حصّہ ہوگیا، لہٰذا اگر کسی وقت اس بکری کو واپس لوٹایا جائے گا تو اس دودھ کو بھی لوٹانا ضروری ہوگا جو بیع کے وقت بکری کے تھنوں میں موجود تھا۔ لیکن جب مشتری اس بکری کو خرید کر گھر لایا تو اس میں مزید دودھ پیدا ہوگیا اور یہ دودھ مشتری کی ملکیت اور اس کی ضمان میں پیدا ہوا، اور یہ اصولی قاعدہ ہے کہ "الخراج بالضمان" یعنی اگر کوئی چیز کسی شخص کی ضمان میں ہے تو اس کے ضمان میں ہوتے ہوئے اس سے جو نفع حاصل ہوگا وہ اسی شخص کی ملکیت ہوگا جس شخص کے ضمان میں وہ چیز ہوگی۔ تو چونکہ یہ بکری مشتری کے ضمان میں ہے، اس لئے اس عرصہ میں پیدا ہونے والا دودھ بھی اس کی ملکیت ہونا چاہئے۔ اس قاعدہ کی رو سے مشتری پر صرف پہلی قسم کا دودھ لوٹانا لازم ہونا چاہئے یعنی وہ دودھ جو بیع کے وقت بکری کے تھنوں میں موجود تھا، اور دوسری قسم کا دودھ جو بعد میں پیدا ہوا، اس کا لوٹانا لازم نہ ہونا چاہئے۔ اب اگر ہم مشتری پر کل دودھ کی قیمت لازم کریں تو اس میں مشتری کا نقصان ہے کیونکہ اس دودھ میں وہ دودھ بھی تھا جو اس کے اپنے ضمان میں پیدا ہوا تھا۔ اور اگر ہم مشتری پر بالکل قیمت لازم نہ کریں تو اس میں بائع کا ضرر ہے کیونکہ عقد کے وقت بکری مین جو دودھ تھا وہ بائع کے یہاں پیدا ہوا تھا۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ مشتری پر اس دودھ کی قیمت لازم ہے جو عقد کے وقت تھا، اور جو دودھ اس کے بعد اس کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے اس کی قیمت واجب نہیں ہے، تو یہ صورت بالکل درست ہے، لیکن ہمیں یہ کیسے معلوم ہوگا کہ عقد کے وقت کتنا دودھ تھا اور بعد میں کتنا پیدا ہوا؟ یہ معلوم کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اب واپسی کا کوئی راستہ

ممکن نہیں، اور جب دودھ کے رد کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے تو اس کے بغیر شاۃ مصراۃ کے رد کی بھی کوئی صورت ممکن نہیں ہے۔ اس لئے وہی راستہ باقی رہ گیا ہے جو احناف ؒ نے کہا ہے کہ رجوع بالنقصان کرلیا جائے۔

اِمام طحاوی ؒ کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب

اِمام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے "شرح معانی الآثار" میں فرمایا کہ یہ حدیث اس اصول "الخراج بالضمان" کے معارض ہے۔ اس کے علاوہ اور بہت سے جوابات دیے گئے ہیں مگر کوئی جواب صحیح نہیں بنتا۔

اِمام طحاوی ؒ کے جواب کا رد

جہاں تک اس اصول کا تعلق ہے تو یہ اصول اصل میں "زیادۃ متولدۃ غیر منفصلۃ" کے سلسلے میں وارد ہوا ہے، اس لئے اس اصول کے ذریعہ حدیثِ باب کو چھوڑنا درست نہیں، زیادہ سے زیادہ اس دودھ کے معاملے میں اس اصول سے اِستدلال کیا جاسکتا ہے جو دودھ بیع کے بعد مشتری کی ملکیت میں پیدا ہوا۔ صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مصالحت پر محمول ہے۔

صرف صاع تمر کی ادائیگی کا حکم خلاف قیاس ہے

حدیث میں جو بات کہی جارہی ہے وہ یہ ہے کہ جو شخص دھوکہ باز ہے، جس نے دھوکہ دیکر تم کو بکری فروخت کی، اس کی بیع فسخ کرنے کے لائق ہے۔ اور یہ بات ایسی ہے جو نہ تو قیاس کے مخالف ہے اور نہ اس میں کسی اصول کلّیہ کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ یہ صاع تمر ادا کرنے کا جو حکم دیا گیا، یہ کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا۔ اس لئے کہ دودھ کی مقدار کم بھی ہوسکتی ہے اور زیادہ بھی ہوسکتی ہے، اور دودھ کی قیمت صاع تمر سے زیادہ بھی ہوسکتی ہے اور کم بھی ہوسکتی ہے، اب ہرحال میں مشتری کو ایک صاع تمر کا ضامن بنانا یہ بیشک قیاس کے خلاف ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور حدیثِ باب کی معقول توجیہ

اِس لئے اِمام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں باتوں کو جمع کرتے ہوئے فرمایا کہ حدیثِ باب کے مطابق مشتری کو واپس کرنے کا اختیار تو ہوگا، لیکن "ضمان" میں صاع تمر کی پابندی ضروری نہیں ہوگی، بلکہ جتنا دودھ مشتری نے نکال کر استعمال کیا ہو، اس کی قیمت بائع کو ادا کردے۔ اور حدیث میں صاع تمر کا جو ذکر ہے، وہ علی سبیل التمثیل ہے، یا علی سبیل المصالحت ہے، یعنی پورا پورا پتہ لگانا مشکل ہے کہ مشتری نے کتنادودھ استعمال کیا تھا، اس لئے بائع سے کہہ دیا کہ تم ایک صاع تمر لے لو، تاکہ تمہارا حق ادا ہوجائے، اور پھر ایک دوسرے کے حق کو معاف کردو۔ حدیثِ باب کا یہ مطلب ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ مشتری نے آدھا سیر دودھ نکالا ہو یا دس سیر دودھ نکالا ہو، ہر حالت میں صاع تمر واجب ہے، اِس لئے کہ یہ بات بداہت کے خلاف ہے۔ لہٰذا صاع تمر کی تضمین تشریع ابدی نہیں، بلکہ علی سبیل المصالحت بیان کی ہے، اِمام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول بڑا ہی معقول ہے۔(۸۵)

باب ماجاء فی اشتراط ظهر الدابة عند البيع

﴿عن جابر بن عبد الله رضی الله عنه انه باع من النبی صلى الله عليه وسلم بعيرا واشترط ظهره الى اهله﴾

(۸٦)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک اونٹ فروخت کیا، اور یہ شرط لگائی کہ میں اپنے گھر تک اِس پر سواری کروں گا۔ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ واقعہ پیچھے "باب ماجاء فی کراهية بيع ماليس عنده" کے تحت گزرچکا ہے، وہاں میں نے عرض کردیا تھا کہ اگر کوئی شرط مقتضائے عقد کے خلاف لگائی جائے تو اس کے بارے میں فقہاء کرام کا کیا اختلاف ہے؟ اور ان کے کیا دلائل ہیں؟ اس لئے یہاں ان کو دھرانے کی ضرورت نہیں۔

باب الانتفاع بالرهن

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلى

اللّٰه علیه وسلم: الظهر یرکب اذا کان مرهونا ولبن الدر یشرب اذا کان مرهونا، وعلی الذی یرکب ویشرب نفقته ﴾ (۸۷)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جانور پر سواری کی جاسکتی ہے، جبکہ وہ رہن رکھا ہوا ہو، اور دودھ دینے والے جانور کا دودھ پیا جاسکتا ہے جبکہ وہ رہن رکھا ہوا ہو، اور جو شخص اس پر سواری کرے گا یا اس کا دودھ پئے گا اس پر اس جانور کا نفقہ واجب ہوگا"۔

شئ مرھون سے اِنتفاع کے سلسلے میں فقہاء کا اِختلاف

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کوئی جانور دوسرے کے پاس رہن رکھوایا، تو مرتھن کے لئے جائز ہے کہ اگر وہ سواری کا جانور ہے تو اس پر سواری کرے، اور اگر دودھ دینے والا جانور ہے تو اِس کا دودھ پئے، بشرطیکہ اس جانور کا چارہ اور دوسرے مصارف بھی مرتھن خود برداشت کرے۔ ویسے تمام فقہاء کے نزدیک عام مسلم قاعدہ یہ ہے کہ مرتھن کے لئے شئ مرھون سے انتفاع کرنا جائز نہیں، کیونکہ اگر مرتھن شئ مرھون سے انتفاع کرے گا تو "کل قرض جر نفعا" میں داخل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ مرتھن نے راہن کو قرض دیا ہوا ہے اور راہن نے اِس قرض کی توثیق کے لئے مرتھن کے پاس وہ شئ رہن رکھوائی ہے، لہٰذا اب اگر مرتھن اس شئ سے انتفاع کرے گا تو قرض کے عوض میں انتفاع کرنا لازم آئے گا، جو "کل قرض جر نفعا" میں داخل ہو کر حرام ہے اور ربا ہے۔ لہٰذا عام حالات میں انتفاع بالمرھون جائز نہیں، لیکن اِمام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اِس صورت کو انتفاع بالمرھون کی ممانعت والے حکم سے مستثنیٰ کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جب مرتھن اس کو اپنے پاس سے چارہ کھلا رہا ہے اور دوسرے مصارف برداشت کررہا ہے، اِس لئے اِس کو اِس جانور سے انتفاع کرنا اور اس پر سواری کرنا یا اس کا دودھ استعمال کرنا جائز ہے، اور حدیثِ باب ان کی دلیل ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ:

﴿وعلی الذی یرکب ویشرب نفقته﴾

سے مراد مرتھن ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک انتفاع بالمرھون جائز نہیں

جمہور فقہاء جن میں حنفیہ بھی داخل ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ انتفاع بالمرھون مرتھن کے لئے کسی حال میں بھی جائز نہیں، اگر جانور رہن ہے تو مرتھن کے لئے اس پر سوار ہونا یا اس کا دودھ پینا جائز نہیں، کیونکہ یہ "کل قرض جر نفعا" میں داخل ہوجائے گا، البتہ اس جانور کا خرچہ مرتھن پر واجب نہیں بلکہ راہن پر واجب ہے، لیکن اگر مرتھن نے اس جانور پر خرچہ کیا تو اس صورت میں اس خرچ کے بقدر اس جانور پر سواری کرنا یا اس کا دودھ پینا مرتھن کے لئے جائز ہے، مثلاً مرتھن نے ایک دن میں رہن رکھے ہوئے جانور پر دس روپے خرچ کئے، اب وہ مرتھن دس روپے کا دودھ نکال کر استعمال کرسکتا ہے، یا دس روپے کی مقدار کے برابر سواری کرسکتا ہے۔ لیکن اگر مرتھن نے دس روپے خرچ کئے اور بیس روپے کا دودھ نکال لیا، یا بیس روپے کی اس جانور پر سواری کرلی تو یہ جائز نہیں۔

جمہور فقہاء کی دلیل

جمہور فقہاء کی دلیل ایک تو وہ عام احادیث ہیں جن میں دائن کو مدیون سے کسی بھی قسم کی منفعت حاصل کرنے سے منع کیا گیا ہے، جیسے کل قرض جر نفعا فھو ربوا والی حدیث ہے۔ اور ایک حدیث مستدرک حاکم میں حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے۔

﴿لا یغلق الرھن من الراھن لہ غنمہ وعلیہ غرمہ﴾

رہن کو راہن سے بند نہیں کیا جاسکتا، یعنی مرتھن راہن کو رہن سے منتفع ہونے سے نہیں روک سکتا۔ اس لئے کہ اس رہن کے فوائد راہن ہی کے لئے ہیں، اور اس کی ذمہ داریاں اور خرچہ بھی راہن ہی کے ذمے ہیں۔ اس حدیث میں "لہ" خبر مقدم ہے، اور "غنمہ" مبتدأ مؤخر ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ تقدیم ماحقہ التاخیر حصر کا فائدہ دیتی ہے، لہٰذا اس میں حصر پیدا ہوگیا کہ شئی مرھون کے فوائد راہن ہی کو ملیں گے، اور اس کا خرچہ بھی راہن ہی برداشت کرے گا۔ لہٰذا نہ تو اس کے فوائد مرتھن کے لئے ہیں اور نہ ہی اس کا خرچہ مرتھن پر ہے۔

جمہور فقہاء کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو اس کے دو جواب دیے گئے ہیں۔ ایک جواب تو یہ ہے کہ

اس حدیث میں کہیں بھی لفظ "مرتھن" کی صراحت نہیں ہے، بلکہ صرف یہ کہا گیا ہے کہ:

﴿الظھر یرکب اذا کان مرھونا﴾

یعنی سواری کے جانور پر سواری کی جاسکتی ہے جبکہ وہ رہن ہو، لیکن کون سواری کرے؟ اس کا ذکر حدیث میں نہیں ہے۔ اِسی طرح دوسرے جملے میں یہ فرمایا کہ "دودھ دینے والے جانور کا دودھ پیا جائے گا۔ لیکن کون پئے گا؟ یہ مذکور نہیں۔ اِس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہاں فاعل مرتھن نہیں بلکہ راہن ہے، یعنی راہن اپنے مرھون جانور پر سواری کرسکتا ہے، اور راہن اپنے مرھون جانور کا دودھ پی سکتا ہے۔ اور آگے یہ فرمایا کہ جو سواری کرے یا دودھ پئے اس پر اس جانور کا نفقہ واجب ہے، یہاں بھی ہم کہیں گے کہ اس سے مراد راہن ہے۔ لہٰذا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس حدیث میں مرتھن مراد نہیں بلکہ راہن مراد ہے۔

حدیثِ باب کا دوسرا جواب

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض حدیث میں مرتھن ہی مراد ہو تو پھر حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہ دودھ پینا اور سواری کرنا نفقہ اور خرچہ کے مقابل ہوگا۔ لہٰذا مرتھن جتنا خرچہ کرے، اتنی سواری کرلے یا دودھ پی لے، گویا یہ اجازت مقدار نفقہ کے ساتھ مقید ہے، علی الاطلاق نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں انتفاع کو نفقہ کے ساتھ مربوط کیا گیا ہے تو یہ انتفاع مقدار نفقہ کے ساتھ مربوط ہوگا۔ لہٰذا مرتھن جتنا خرچہ کرے اتنا ہی دودھ استعمال کرے یا اتنی سواری کرلے، اس سے زائد دودھ پینا اور سواری کرنا جائز نہیں ہوگا۔(۸۸)

رہن پر مرتھن کا قبضہ ضروری ہے

جمہور فقہاء نے حدیثِ باب کا جو پہلا جواب دیا کہ حدیثِ باب میں سواری کرنے اور دودھ پینے والے سے مراد راہن ہے، اس سے ایک مسئلہ یہ نکلا کہ رہن میں اصل یہ ہے کہ اس پر مرتھن کا قبضہ ہو، کیونکہ رہن سے مقصود دین کی توثیق ہے، لہٰذا رہن کا رکن اعظم "مرتھن کا قبضہ" ہے، اسی لئے قرآن کریم میں فرمایا:

﴿فرھٰن مقبوضۃ﴾ (البقرۃ: ۲۸۳)

لہٰذا مرتھن کے لئے ضروری ہے کہ وہ رہن پر قبضہ کرلے۔ اور حدیثِ باب میں راہن کو جب

شئ مرھون سے انتفاع کرنے کی اجازت دی جارہی ہے، اور انتفاع اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک شئ مرھون کو مرتھن کے قبضے سے نکال کر راہن اپنے قبضے میں نہ لے لے، تو اس سے یہ مسئلہ نکلا کہ جب ایک مرتبہ مرتھن نے شئ مرھون پر قبضہ کرلیا تو رہن درست ہوگیا، تو اب راہن کے لئے اس شئ مرھون پر عاریۃً قبضہ کرنا جائز ہے۔ چنانچہ ہمارے فقہاء حنفیہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ راہن کے لئے عاریۃً شئ مرھون کو اپنے قبضے میں لینا جائز ہے، لیکن عاریت پر ہونے کے باوجود وہ چیز رہن ہی سمجھی جائے گی، اگر ہلاک ہوگئی تو وہی حکم ہوگا جو شئ مرھون کے ہلاک ہونے کا ہوتا ہے۔

رہن کی ایک جدید صورت ''الرہن السائل''

اسی سے ہمارے موجودہ دور کا ایک مسئلہ بھی نکلتا ہے، وہ یہ کہ رہن کی معروف صورت یہ ہوتی ہے کہ شئ مرھون پر مرتھن کا قبضہ ہوتا ہے، لیکن آج کل تجار کے درمیان رہن کی ایک نئی صورت متعارف ہوگئی ہے، جس کو عربی میں "الرھن السائل" یعنی بہتا ہوا رہن کہا جاتا ہے۔ اِس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اس میں شئ مرھون مرتھن کے قبضے میں نہیں دی جاتی، بلکہ وہ بدستور راہن ہی کے قبضے میں رہتی ہے اور وہ اس کو استعمال کرتا رہتا ہے، لیکن سرکاری کاغذات میں یہ لکھ دیا جاتا ہے کہ فلاں چیز مرتھن کے پاس رہن ہے، جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر مرتھن کو مقررہ وقت تک اپنا قرضہ وصول نہ ہو تو اس کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس شئ مرھون کو بازار میں فروخت کرکے اپنا قرضہ وصول کرلے۔

مثلاً راہن نے اپنی گاڑی رہن رکھدی۔ اب رہن رکھنے کی اصل صورت تو یہ تھی کہ وہ گاڑی یا کار مرتھن کے قبضے میں دیدے، اور مرتھن اس کو اپنے پاس رکھ لے، اور اس کو گیرج میں رکھ کر تالا لگادے جب تک قرضہ وصول نہ ہو۔ لیکن اس صورت میں دونوں کا نقصان ہے، راہن کا نقصان یہ ہے کہ اس کی کار بند ہوگئی۔ اب اس سے وہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا، اور کار کے کھڑے ہونے کی وجہ سے اس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہے۔ اور مرتھن کا نقصان یہ ہے کہ اس کو کار کی حفاظت کرنی پڑرہی ہے، اور کار کو کھڑی کرنے کے لئے ایک مستقل گیرج کی ضرورت ہے، اگر اس کے پاس اپنا گیرج نہیں تو کرایہ پرلے کر اس میں کار رکھے گا۔ تو اِس صورت میں راہن اور مرتھن دونوں کا نقصان ہے۔

ملکیت کے کاغذات کا رہن رکھوانا

اس مشکل کا یہ حل نکالا گیا کہ اس کار کے جو کاغذات ملکیت اور رجسٹریشن بک وغیرہ ہے، مرتھن ان کاغذات اور رجسٹریشن بک کو اپنے پاس رکھ لے، اور کسی سرکاری یا تجارتی ادارے میں یہ درج کرادے کہ یہ کار مرتھن کے پاس رہن ہے، پھر اگر کسی وقت مرتھن کو اپنا قرضہ وصول نہ ہوا تو وہ اس کار کو بازار میں فروخت کرکے اس کے ذریعہ اپنا قرضہ وصول کرلے گا۔ اور جب تک مرتھن کا قرض ادا نہیں ہوگا اس وقت تک راہن یہ کار کسی تیسرے شخص کو فروخت نہیں کرسکے گا۔ البتہ راہن اِس کار کو استعمال کرسکتا ہے، چنانچہ وہ کار بدستور راہن کے قبضے میں رہتی ہے۔ ایسی کار کو آج کل کی اصطلاح میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس کار پر "چارج" ہے، یعنی بوجھ اور ذمہ داری ہے کہ جب تک قرضہ ادا نہ ہوگا اس وقت تک اس کا مالک اس کو آگے فروخت نہیں کرسکتا، اور مرتھن کو یہ حق حاصل رہے گا کہ اگر اس کو اپنا قرضہ وصول نہ ہو تو اس کار کو فروخت کرکے اپنا قرضہ وصول کرلے۔ ایسے رہن کو عربی میں "الرھن السائل" کہا جاتا ہے۔ یعنی بہتا ہوا رہن، اس لئے کہ یہ رہن ایک جگہ قائم نہیں رہتا۔

رہن کی یہ صورت جائز ہونی چاہئے

آج کل رہن کی یہ صورت کثرت سے رائج ہے، بظاہر ایسا لگتا ہے کہ یہ صورت رہن کے معروف طریق کار کے مخالف ہے، کیونکہ رہن میں یہ ضروری ہے کہ شئی مرھون پر مرتھن قبضہ کرلے۔ لیکن حدیثِ باب سے یہ بات نکل رہی ہے کہ شئی مرھون پر مرتھن کا مستقل قبضہ ضروری نہیں، بلکہ جب ایک مرتبہ مرتھن اس پر قبضہ کرلے اس کے بعد عاریۃً وہ شئی مرھون راہن کو واپس دے سکتا ہے، اسی طرح اس صورت میں بھی جب مرتھن نے کار کے کاغذات پر قبضہ کرلیا تو ایک طرح سے مرتھن کا اس کار پر قبضہ ہوگیا، اور اس کے بعد اس نے وہ کار عاریۃً راہن کو چلانے کے لئے دیدی۔ لہٰذا یہ رہن سائل کی صورت جائز ہونی چاہئے۔ واللہ سبحانہ اعلم

البتہ یہ کار جب تک راہن استعمال کرتا رہے گا اسی کے ضمان میں رہے گی، لہٰذا اگر اس کار کا ایکسیڈنٹ ہوجائے تو مرتھن اس صورت میں بطور رہن کے دوسری چیز کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

باب ماجاء فی شراء القلادة وفیها ذهب وخرز

عن فضالة ابن عبيد رضي الله عنه قال: اشتريت يوم

خیبر قلادة باثنی عشر دینارا فیها ذهب وخرز، ففصلتها فوجدت فیها اکثر من اثنی عشر دینارا، فذکرت ذلک للنبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فقال: لاتباع حتی تفصل ﴾ (۸۹)

حضرت فضالہ ابن عبید رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے غزوہ خیبر کے دن ایک ہار بارہ دینار میں خریدا، اس ہار میں سونا تھا اور کوڑیاں تھیں۔ چنانچہ جب بعد میں میں نے اس کا سونا الگ کیا تو دیکھا کہ اس کا سونا بارہ دینار سے زیادہ وزن کا ہے، میں نے یہ واقعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو اس وقت تک بیچنا جائز نہیں جب تک اس کا سونا الگ الگ نہ کرلیا جائے۔

ذہب اور غیر ذہب سے مرکب چیز کی بیع میں امام شافعیؒ کا مسلک

اِس حدیث کی بنیاد پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی چیز ذہب اور غیر ذہب سے مرکب ہو تو اس کی بیع ذہب کے عوض جائز نہیں، جب تک کہ ذہب کو غیر ذہب سے علیحدہ نہ کرلیا جائے، کیونکہ اس صورت میں ربا لازم آجانے کا احتمال رہے گا۔ اِس لئے ذہب کو الگ کرنے کے بعد ذہب کو مثلاً بمثل فروخت کرو اور غیر ذہب کو جس طرح چاہو فروخت کرو، لہٰذا مرکب حالت میں بیع کرنا جائز نہیں۔

حنفیہ کا مسلک

اِمام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ذہب کو علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ یہ دیکھا جائے گا کہ اس میں ذہب کی مقدار کتنی ہے؟ اگر سونے کی مقدار علیحدہ کئے بغیر معلوم ہوسکتی ہے تو پھر علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ اس مرکب چیز کو جس سونے کے عوض فروخت کیا جارہا ہے، وہ سونا اس مرکب چیز میں لگے ہوئے سونے سے کچھ زیادہ ہونا ضروری ہے، تاکہ سونے کے مقابلے میں سونا ہوجائے اور زائد سونا دوسری چیز کے مقابل ہوجائے، لہٰذا اگر سونا برابر ہو یا کم ہو تو اس صورت میں بیع جائز نہیں۔ مثلاً ایک ہار ذہب اور غیر ذہب سے مرکب ہے، اور اس ہار میں پانچ تولہ سونا ہے، اب اس ہار کو چھ تولہ سونے یا ساڑھے پانچ تولہ سونے کے عوض فروخت کرنا جائز ہے، تاکہ پانچ تولہ سونا پانچ تولے سونے کے مقابل ہوجائے، اور ثمن میں جو نصف تولہ سونا زائد ہے وہ

غیر ذھب کے مقابلے میں ہو جائے، اِس لئے یہ معاملہ درست ہوجائے گا۔ لیکن اگر اس ہار کو ساڑھے چار تولہ سونے یا پانچ تولہ سونے کے عوض فروخت کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا، اِس لئے کہ اِس صورت میں یا تو ساڑھے چار تولہ سونے کا مقابلہ پانچ تولہ سونے سے ہورہا ہے، جس کی وجہ سے تماثل نہ رہا، بلکہ تفاضل ہوگیا، اس لئے حرام ہوگیا، اور جس صورت میں قیمت پانچ تولہ سونا مقرر کی تو وہ صورت بھی ناجائز ہوگی، اس لئے کہ پانچ تولہ سونا تو پانچ تولہ سونے کے مقابلے میں ہو جائے گا اور ہار کے اندر جو غیر ذھب ہے وہ خالی عن العوض ہوجائے گا، اور خالی عن العوض رہنا بھی ربا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ پونے پانچ تولہ سونا تو پانچ تولہ سونے کے مقابلے میں ہوگیا، اور پاؤ تولہ سونا غیر ذھب کے مقابل ہوجائے گا۔ اور یہ صورت بھی ربا ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔

اِس لئے حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ جو سونا اس ہار میں لگا ہوا ہے، اگر علیحدہ کئے بغیر اِس کا وزن معلوم کیا جاسکتا ہے تو پھر علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ جتنا سونا اس ہار میں ہے اس سے تھوڑا زیادہ سونا اس کی قیمت میں دیدیا جائے تو یہ بیع جائز ہوجائے گی۔

اموال ربویہ اور غیر ربویہ سے مرکب اشیاء کی بیع

یہ اختلاف صرف سونے کا نہیں ہے بلکہ چاندی میں بھی یہی اِختلاف ہے، چنانچہ "سیف محلی" کی بیع میں بھی یہی اختلاف ہے، یعنی ایسی تلوار جو اصل میں تو لوہے کی ہے، لیکن اس پر سونا یا چاندی لگی ہوئی ہے، ایسی تلوار کی بیع میں بھی یہی اِختلاف ہے۔ اِسی طرح یہی اِختلاف "منطقہ مفوضہ" کا ہے، یعنی وہ کمر بند اور پیٹی جس پر چاندی لگی ہوئی ہے، اور اس کی قیمت چاندی کے ذریعہ مقرر کی جارہی ہے۔ گویا کہ یہ اختلاف ہر اس مرکب چیز میں ہے جو ذھب اور غیر ذھب سے مرکب ہو اور اس کی قیمت ذھب مقرر کی جارہی ہو یا وہ چیز فضہ اور غیر فضہ سے مرکب ہو اور اِس کی قیمت فضہ کی شکل میں مقرر کی جارہی ہو۔

اسی طرح یہ اختلاف ہر اس مبیع میں جاری ہوگا جو مال ربوی اور غیر ربوی سے مرکب ہوگی، مثلاً ایک ٹوکری میں گندم اور کھجور مکس ہے، اور اس کی قیمت کھجور کی صورت میں مقرر کی جارہی ہے، تو اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس وقت تک اس کی بیع جائز نہیں جب تک گندم اور کھجور کو علیحدہ علیحدہ نہ کرلیا جائے۔ اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بیع جائز ہے، بشرطیکہ ٹوکری والی کھجور کم ہو، اور جو کھجور بطور ثمن کے دی جارہی ہے وہ زائد ہو، تاکہ کھجور کا کھجور کے

ساتھ تماثل ہوجائے اور زائد کھجور گندم کے عوض ہوجائے۔

مسئلہ مدعجوۃ

اصل میں یہ مسئلہ اور اختلاف کھجور ہی سے نکلا ہے، اس لئے کہ اس زمانہ میں ایک پیمانہ کھجور اور غیر کھجور سے مرکب تھا، اور اس کو کھجور کے عوض فروخت کیا جارہا تھا، اس وقت یہ اِختلاف ہوا، اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ بیع درست نہیں ہوگی، امام صاحب نے فرمایا کہ اگر زائد کھجور کے عوض فروخت کیا جائے تو اس کی بیع جائز ہوجائے گی۔ اسی وجہ سے اس مسئلہ کا نام "مسئلہ مدعجوہ" مشہور ہوگیا، چنانچہ مندرجہ بالا تمام اِختلافی مسائل اسی کے اندر داخل ہیں۔ اور ان سب کو "مسئلہ مدعجوہ" کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے۔

"مدعجوۃ" ہی کے مسئلہ میں یہ صورت بھی داخل ہوگی کہ اگر ذھب مصوغ جو کہ مرکب ہے اس کو ذھب غیر مصوغ مفرد کے بدلے میں بیچا جائے تو احناف اور جمہور کے نزدیک اس کا بھی وہی حکم ہے جو سیف محلی کا ہے کہ ذھب غیر مصوغ مفرد زائد ہونا چاہئے ذھب مصوغ مرکب سے۔ لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے تھے کہ اس صورت میں ذھب غیر مصوغ اگر ذھب مصوغ مرکب سے کم ہو تو بھی یہ بیع جائز ہے، وہ ذھب مصوغ مرکب کی بنوائی اور محنت کو متقوم شمار کرتے تھے اور اس محنت کے مقابلہ میں بھی ذھب غیر مصوغ مفرد کا ایک حصہ رکھتے تھے۔ لیکن ان کے اس مسئلہ پر حضرات صحابہ کرامؓ نے ہی تنقید کی اور اس انکار کیا۔ حتیٰ کہ حضرت ابو درداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا لا اسکن ارضا انت بہا۔ (۹۰)

شافعیہ کا اِستدلال اور اس کا جواب

اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اپنے مسئلے کی تائید میں حدیثِ باب کو پیش کرتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف صاف بیان فرمادیا کہ:

﴿لا تباع حتی تفصل﴾

احناف کی طرف سے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اسی حدیث میں یہ بات صاف صاف موجود ہے کہ حضرت فضالہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ ہار بارہ دینار میں خریدا تھا، اور اس میں سے سونا بارہ دینار سے زائد نکلا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حرمت کی اصل وجہ یہ تھی کہ قیمت کم تھی اور

ہار میں پایا جانے والا سونا زیادہ تھا، جس کی وجہ سے تفاضل پایا گیا۔ اس لئے یہ بیع ناجائز ہو گئی، اسی لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ناجائز قرار دیا، اور پھر بطور مشورہ کے فرمایا کہ آئندہ اس وقت تک بیع مت کرنا جب تک سونے کو الگ نہ کرلو تاکہ صحیح پتہ لگ جائے کہ سونا کتنا ہے اور غیر سونا کتنا ہے؟ اور مرکب ہونے کی صورت میں صحیح صحیح پتہ لگانا مشکل ہے کہ اس میں سونا کتنی مقدار میں ہے اور غیر سونا کتنی مقدار میں ہے؟ اس لئے آپ نے فرمایا کہ جب ایسی صورت پیش آجائے تو تم صرف اندازے اور تخمینے سے کام مت لو، بلکہ سونے کو الگ کرکے فروخت کرو اور غیر سونے کو الگ کرکے فروخت کرو"۔

حنفیہ کا اِستدلال

دلیل اس کی یہ ہے کہ صحابہ کرام اور تابعین کے بکثرت آثار موجود ہیں جن میں انہوں نے وہی بات فرمائی ہے جو اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے، یعنی ان آثار کے اندر انہوں نے علی الاطلاق اس بیع کو ناجائز قرار نہیں دیا، بلکہ یہ فرمایا کہ ثمن اگر ذہب مرکب کے مقابلے میں زیادہ ہے تو بیع جائز ہے۔ یہ تمام آثار میں نے تکملہ فتح الملہم میں لکھ دیے ہیں، وہاں دیکھ لیا جائے۔

ویسے بھی اس بیع کے عدم جواز کی علت تفاضل ہے، بلکہ اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ آیا ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے "قلادہ" کا مسئلہ آیا تو آپ نے اس سے منع فرمایا، اور ساتھ ہی آپ نے یہ ارشاد فرمایا:

﴿لا، الذهب بالذهب مثلا بمثل﴾

اِس سے معلوم ہوا کہ اصل علت حرمت تفاضل کا پایا جانا ہے، لہٰذا تماثل کا پایا جانا ضروری ہے، اور جہاں تماثل مفقود ہوگا وہاں عقد ناجائز ہوگا۔ اور حنفیہ یہ جو فرما رہے ہیں کہ ایسے عقد کے اندر ثمن کی طرف والا سونا اور چاندی مبیع میں مرکب سونے چاندی سے زائد ہونی چاہئے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اِس صورت میں تماثل یقینی طور پر موجود ہے، اور جب تماثل موجود ہے تو بیع جائز ہونی چاہئے، چاہے اس سونے کو جدا کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

البتہ چونکہ اموال ربویہ میں مجازفت جائز نہیں، اس لئے جہاں تحقیق اور یقینی طور پر یہ معلوم کرنے کی کوئی صورت ہو کہ اس میں ذہب کی مقدار کتنی ہے اور غیر ذہب کی مقدار کتنی ہے؟ وہاں یہ صورت جائز ہوگی، اور جہاں صرف اٹکل اور اندازے سے معلوم کیا جاسکتا ہو، لیکن یقینی

اور واقعی مقدار معلوم کرنے کی کوئی صورت نہ ہو، وہاں حنفیہ کے نزدیک بھی ذھب کو غیر ذھب سے الگ کئے بغیر بیع کرنا جائز نہیں۔

یہ اِختلاف جنس ایک ہونے کی صورت میں ہے

لیکن مندرجہ بالا اختلاف اس صورت میں ہے جب مبیع کو اس کی جنس سے خریدا جارہا ہو، مثلاً قلادہ مرکب بالذہب وبغیر الذہب کو ذہب کے عوض خریدا جارہا ہے، تب یہ اختلاف ہے۔ لیکن اگر مبیع کو اس کے غیر جنس سے خریدا جارہا ہو تو اس کے جائز ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ مثلاً سیف محلی بالذھب کو چاندی کے عوض فروخت کرنا بالکل جائز ہے۔ اس میں کوئی اشکال نہیں۔ اس لئے کہ جنس تبدیل ہوگئی، اور جنس بدل جانے کی صورت میں تفاضل جائز ہے۔(۹۱)

کمپنیوں کے شیئرز کی حقیقت

اِسی مسئلے سے موجودہ دور کا ایک مسئلہ بھی نکلتا ہے، وہ ہے "کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت" کا مسئلہ۔ لیکن پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ "شیئر" کیا چیز ہے؟ "شیئر" کو اردو میں حصے سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور عربی میں اس کو "سھم" کہتے ہیں یہ "شیئر" درحقیقت کسی کمپنی کے اثاثوں میں شیئر کے حامل کی ملکیت کے ایک متناسب حصے کی نمائندگی کرتا ہے، مثلاً اگر میں کسی کمپنی کا "شیئر" خریدتا ہوں تو وہ "شیئر سرٹیفکیٹ" جو ایک کاغذ ہے، وہ اس کمپنی میں میری ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے، لہٰذا کمپنی کے جتنے اثاثے اور املاک ہیں، "شیئر" خریدنے کے نتیجے میں میں ان سب کے اندر متناسب حصے کا مالک بن گیا۔

شافعیہ کے نزدیک شیئرز کی خرید وفروخت جائز نہیں

اور دوسری طرف کمپنی کے اثاثے اور املاک نقود، دیون اور عروض سب پر مشتمل ہوتے ہیں، اب اگر کوئی شخص اِس کمپنی کا "شیئر" خرید رہا ہے تو وہ شیئر کا مناسب حصہ خرید رہا ہے جو نقود، دیون اور عروض پر مشتمل ہے، گویا کہ ہر کمپنی کا شیئر (حصہ) مال ربوی اور غیر ربوی سے مرکب ہوتا ہے۔ اس لئے کہ نقود اور دیون اموال ربویہ میں سے ہیں اور عروض غیر ربویہ میں سے ہیں، لہٰذا اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان "شیئرز" کی خرید وفروخت اس وقت تک جائز نہیں

جب تک اموال ربویہ کو غیر ربویہ سے علیحدہ نہ کرلیا جائے اور چونکہ علیحدہ کرنا ممکن نہیں، اِس لئے ان کے نزدیک "شیئرز" کی خرید وفروخت کے جواز کی کوئی صورت نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک شیئرز کی خرید وفروخت میں تفصیل

اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "شیئر" کی خرید وفروخت جائز ہے۔ بشرطیکہ "شیئر" کی قیمت اِس شیئر کے حصّے میں آنے والے نقود اور دیون سے زائد ہو، اگر قیمت اس کے برابر ہو یا کم ہو تو جائز نہیں۔ مثلاً ایک "شیئر" کی قیمت سو روپے ہے، اور ایک "شیئر" کے حصّے میں آنے والے عروض کی قیمت ۶۰ روپے ہے، اور باقی چالیس روپے نقود اور دیون کے مقابلے میں ہیں، اب اگر اس ایک "شیئر" کو ۴۱ روپے میں فروخت کیا جائے، یا اس سے زائد میں فروخت کیا جائے تو یہ صورت جائز ہے، اس لئے کہ چالیس روپے تو نقود اور دیون کے مقابل میں ہوجائیں گے اور ایک روپیہ باقی تمام عروض کے مقابل میں آجائے گا، لیکن اس "شیئر" کو چالیس روپے میں یا ۳۹ روپے میں فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ چالیس روپے میں فروخت کرنے کی صورت میں نقود اور دیون کے مقابلے میں چالیس روپے وصول ہوگئے، اور باقی عروض خالی عن العوض رہ جائیں گے اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔ اور اگر ۳۹ روپے میں فروخت کیا تو یہ بطریق اولیٰ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ نقود اور دیون میں بھی تماثل نہ رہا بلکہ تفاضل ہوگیا، اور عروض بھی خالی عن العوض رہ گئے، اس لئے یہ صورت بھی جائز نہیں۔ لہٰذا اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "شیئر" کی بیع اس وقت جائز ہوگی جب "شیئر" کے حصّے میں آنے والے نقود اور دیون کی قیمت ثمن کے مقابلے میں کم ہو، اور ثمن اسکے مقابلے میں زیادہ ہو۔

جس کمپنی کے منجمد اثاثے نہ ہوں اس کے شیئرز خریدنا

اِس مسئلے سے "شیئر" ہی کا ایک اور مسئلہ نکلتا ہے، وہ یہ کہ جب اِبتداءً کوئی کمپنی قائم ہوتی ہے تو وہ اپنی کمپنی کے "شیئر" جاری کرتی ہے، اور لوگوں کو ان کے خریدنے کی دعوت دیتی ہے کہ تم ان کو خرید کر کمپنی میں حصّے دار بن جاؤ، چنانچہ کمپنی نے ایک کروڑ روپے کے "شیئرز" فی کس دس روپے کے حساب سے جاری کئے، اور لوگوں نے وہ "شیئرز" خرید لئے، جس کے نتیجے میں کمپنی کے پاس ایک کروڑ روپیہ جمع ہوگیا، اور ابھی کمپنی نے اس رقم سے کوئی عمارت یا کوئی مشینری وغیرہ

نہیں لگائی، بلکہ ابھی وہ رقم کمپنی کے پاس نقود کی شکل میں موجود ہے، اس وقت میں اس کمپنی کے "شیئرز" کی اسٹاک مارکیٹ میں خرید و فروخت شروع ہوجاتی ہے تو اب سؤال یہ ہے کہ اس وقت ان "شیئرز" کو خریدنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب یہ ہے کہ اس وقت اس کمپنی کے "شیئرز" کو اس کی اصل قیمت پر فروخت کرنا تو جائز ہے، لیکن کمی یا زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ وہ دس روپے کا "شیئر" اس کمپنی کے پاس موجود دس روپے ہی کی نمائندگی کررہا ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص دس روپے کا "شیئر" گیارہ روپے میں فروخت کرے گا تو ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے اس نے دس روپے دیکر اس سے گیارہ روپے لئے، اس لئے کہ کمپنی نے اس رقم سے کوئی چیز ابھی خریدی نہیں ہے، بلکہ ابھی تک وہ رقم اس کے پاس نقد کی ہی شکل میں موجود ہے۔

متأخرین شافعیہ کے نزدیک شیئرز کی خریداری کا جواز

جیسا کہ میں نے ابھی بتایا تھا کہ شافعیہ کے نزدیک "شیئرز" کی خرید وفروخت کسی صورت میں جائز نہیں ہونی چاہئے۔ لیکن ہمارے موجودہ دور کے علماء شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر "شیئرز" کی خرید وفروخت کو بالکل ناجائز قرار دے دیا جائے تو اس سے لوگوں کو تنگی اور پریشانی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ یہ موجودہ دور کی تجارت کا ایک لازمی حصّہ بن چکا ہے، اس لئے اس کی ممانعت کا قول اختیار کرنا مشکل ہے، اس لئے انہوں نے درمیان کی ایک صورت جواز کی نکالی، وہ یہ کہ اگر کسی کمپنی کے اثاثوں اور املاک میں عروض زیادہ ہیں اور نقود اور دیون کم ہیں۔ مثلاً اکیاون فیصد ۵۱% عروض ہیں اور انچاس فیصد ۴۹% نقود اور دیون ہیں، تو "شیئرز" کی بیع جائز ہے، "لان للاکثر حکم الکل" اور اگر صورت حال اس کے برعکس ہے، مثلاً اکیاون فیصد نقود اور دیون ہیں، اور انچاس فیصد عروض ہیں، تو پھر "شیئرز" کی بیع ان کی نزدیک جائز نہیں۔

باب ماجاء فی اشتراط الولاء والزجر عن ذلک

﴿عن عائشة رضی اللّٰہ عنہا انہا ارادت ان تشتری بریرة، فاشترطوا الولاء، فقال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم: اشتریہا فانما الولاء لمن اعطی الثمن او لمن ولی النعمة﴾ (۹۲)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو خریدنے کا ارادہ کیا تو حضرت بریرہ کے مالک نے ولاء کی شرط لگادی کہ ہم اس شرط پر فروخت کرتے ہیں کہ اس کی ولاء ہم کو ملے گی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ ان کو خریدلو، اس لئے کہ "ولاء" تو ہر صورت میں اسی کو ملے گی جس نے قیمت ادا کی، یا آپ نے یہ فرمایا کہ "ولاء" اس شخص کو ملے گی جو نعمت کا مالک ہوگا، یعنی جو آزاد کرے گا، لہٰذا ان کا یہ شرط لگانا باطل ہے۔

یہی وہ حدیث ہے جس سے استدلال کرتے ہوئے امام ابن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر بیع کے اندر کوئی شرط فاسد لگائی جائے تو شرط فاسد ہوجاتی ہے اور بیع اپنی جگہ درست ہی رہتی ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی بیع کو درست قرار دیا اور ولاء کی شرط کو باطل قرار دیا۔ حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ہم نے یہ جو کہا تھا کہ مقتضائے عقد کے خلاف جو شرط ہو اس سے عقد فاسد ہوجاتا ہے، یہ اس وقت ہے جب عقد کے اندر ایسی شرط لگائی جائے جس کا پورا کرنا بندے کے اختیار میں ہو، اور اگر ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا بندے کے اختیار میں نہیں تو اس صورت میں شرط فاسد ہوجائے گی اور بیع درست ہوجائے گی۔ چونکہ یہاں بھی "ولاء" کے ملنے اور نہ ملنے میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ یہ تو شریعت نے خود ہی طے کردیا ہے کہ ولاء کس کو ملے گی، لہٰذا اس میں بندے کا کوئی اختیار نہیں، اس لئے اس شرط کے لگانے سے بیع باطل نہیں ہوگی بلکہ خود شرط ہی فاسد ہوجائے گی۔

باب (بلا ترجمۃ)

﴿عن حكيم بن حزام رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث حكيم بن حزام يشترى له اضحية بدينار، فاشترى اضحية فاربح فيها دينارا، فاشترى اخرى مكانها، فجاء بالاضحية والدينار الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ضح بالشاة وتصدق بالدينار:﴾ (۹۳)

حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ

وسلم نے مجھے ایک دینار میں ایک قربانی کا جانور خریدنے کے لئے بھیجا، میں نے ایک جانور خریدا، بعد میں مجھے اس میں ایک دینار کا نفع ہوگیا، (وہ اس طرح کہ راستہ میں مجھے ایک آدمی ملا، اس نے پوچھا کہ یہ جانور کتنے میں فروخت کرتے ہو؟ میں نے کہا کہ دو دینار میں فروخت کرتا ہوں۔ چنانچہ اس آدمی نے وہ جانور دو دینار میں خریدلیا، جس کی وجہ سے مجھے ایک دینار کا نفع ہوگیا) پھر میں نے ایک دینار میں ایک جانور اور خریدلیا، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وہ جانور اور ایک دینار لے کر حاضر ہوگیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بکری کی قربانی کردو اور دینار کو صدقہ کردو۔

قربانی کا جانور خریدنے سے متعیّن ہو گیا یا نہیں؟

دینار کو صدقہ کرنے کا جو حکم آپ نے فرمایا، حنفیہ کے نزدیک اس کی دو وجہ ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ حنفیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ اگر کوئی غنی اور مالدار ہے اور اس پر قربانی واجب ہے، اگر وہ قربانی کا جانور خرید لے گا تو وہ جانور قربانی کے لئے متعیّن نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگر بعد میں وہ غنی چاہے تو اس جانور کے بدلے میں دوسرا جانور قربان کرسکتا ہے۔ لہٰذا اگر مالدار شخص اس جانور کو فروخت کرکے دوسرا جانور خریدلے تو بھی جائز ہے۔ لیکن اگر کوئی ایسا شخص قربانی کا جانور خریدلے جس پر قربانی واجب نہیں تھی، یا کوئی مالدار شخص نفلی قربانی کی نیت سے قربانی کا جانور خرید لے تو اِن دونوں صورتوں میں خریدنے کے بعد وہ جانور قربانی کے لئے متعیّن ہوجاتا ہے، اب اس جانور کو فروخت کرنا یا اس کی جگہ دوسرا جانور بدلنا جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس حدیث میں کہا جاسکتا ہے کہ اصل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر قربانی واجب نہیں تھی، آپ تطوعاً قربانی فرمارہے تھے، لہٰذا اس جانور کو فروخت کرنا جائز نہیں تھا، اس لئے اس کے عوض جو دینار حاصل ہوا اس کو صدقہ کرنے کا حکم فرمایا۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قربانی واجب تھی تو اس صورت میں اگرچہ جانور کو فروخت کرنا جائز تھا، لیکن چونکہ آپ نے اس کو اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کا ارادہ کرلیا تھا، اس لئے جب وہ دینار دوبارہ واپس آگیا تو آپ نے اس کو صدقہ کرنا ہی مناسب سمجھا۔ خلاصہ یہ کہ پہلی صورت میں دینار کا صدقہ کرنا وجوب پر محمول ہوگا، اور دوسری صورت میں تبرع پر محمول ہوگا۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن عروة البارقی رضی اللّٰه عنه قال: دفع الی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم دینارا لاشتری له شاة، فاشتریت له شاتین فبعت احدهما بدینار، وجئت بالشاة والدینار الی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فذکرله ما کان من امره فقال: بارک اللّٰه لک فی صفقة یمینک فکان بعد ذلک یخرج الی کناسة الکوفة فیربح الربح العظیم فکان من اکثر اهل الکوفة مالا﴾ (۹۴)

حضرت عروۃ البارقی دوسرے صحابی ہیں، ان کے ساتھ بھی اس قسم کا واقعہ پیش آیا، وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ایک دینار دیا کہ میں آپ کے لئے ایک بکری خرید کرلاؤں، میں نے ایک دینار میں دوبکریاں خرید لیں، اور پھر ایک بکری ان میں سے ایک دینار میں فروخت کردی، اور ایک بکری اور ایک دینار حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آیا، اور سارا قصہ بیان کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ہاتھ کے سودے میں برکت عطا فرمائے۔ اس دعا کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ صحابی بعد میں کوفہ کے مقام کناسہ میں جاتے اور بہت منافع کمایا کرتے تھے، چنانچہ وہ اہل کوفہ میں سب سے زیادہ مالدار ہوگئے۔

باب ماجاء فی المکاتب اذا کان عنده مایودی

﴿عن ابن عباس رضی اللّٰه عنه عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: اذا اصاب المکاتب حدا او میراثا ورث بحساب ما عتق منه وقال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم: یودی المکاتب بحصة ما ادی دیة حر وما بقی دیة عبد﴾ (۹۵)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: اگر مکاتب کو کوئی حد پہنچ جائے یعنی وہ کسی جرم کا ارتکاب کرلے جس کے نتیجے میں اس پر حد واجب ہوجائے، یا اس کو کسی کی میراث حاصل ہو تو اس صورت میں وہ اپنے آزاد شدہ حصے کے حساب سے وارث ہوگا۔

مکاتب غلام بدل کتابت کی ادائیگی کے بقدر آزاد ہو جائے گا

یہ حدیث اس تصور پر مبنی ہے کہ مکاتب غلام بدل کتابت کا جتنا جتنا حصہ ادا کرتا جائے گا، اتنا اتنا حصہ اس مکاتب کا آزاد ہوتا جائے گا۔ مثلاً فرض کریں کہ ایک آقا نے اپنے غلام کو ایک ہزار روپے پر مکاتب بنادیا، اگر اس غلام نے پانچ سو روپے ادا کردیئے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آدھا آزاد ہوگیا۔ اگر اس وقت میں اس مکاتب نے ایسا جرم کرلیا جس کی سزا میں حد جاری کی جاتی ہے۔ مثلاً اس نے شراب پی لی، شراب کی حد آزاد کے لئے اَسی (۸۰) کوڑے ہیں اور غلام کے لئے چالیس کوڑے ہیں، لیکن اس مکاتب غلام پر نصف حد آزاد کی اور نصف حد غلام کی جاری کی جائے گی، یعنی ساٹھ کوڑے لگائے جائیں گے، اس لئے کہ آزاد کی نصف حد چالیس کوڑے ہیں، اور غلام کی نصف حد بیس کوڑے ہیں، اور دونوں کو ملا کر ساٹھ ہوگئے، یہ اس لئے کہ یہ مکاتب نصف آزاد ہے اور نصف غلام ہے، اسی طرح عام حالات میں غلام وارث نہیں ہوتا، لیکن اگر یہ مکاتب غلام وارث ہوگیا تو نصف آزاد ہونے کی وجہ سے نصف میراث کا مستحق ہوگا۔

یہ حدیث منسوخ ہے

یہ حدیث کسی فقیہ کے نزدیک بھی معمول بہ نہیں، اس لئے کہ اسی باب کی دوسری احادیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف صاف فرمادیا کہ:

﴿المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم﴾

یعنی مکاتب پورا غلام ہی رہتا ہے جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہے، صحابہ کرام کا عمل بھی اس پر رہا ہے۔ لہٰذا حدیث باب کے بارے میں یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اس لئے کہ فقہاءِ اُمّت میں سے کسی نے بھی اس پر عمل نہیں کیا، جو اس بات کی علامت ہے کہ فقہاءِ اُمّت نے اس کو منسوخ سمجھا اور دوسری حدیث کو یعنی "المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم" کو ناسخ قرار دیا۔

مکاتب پوری رقم ادا کرنے تک غلام ہی رہے گا

﴿عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب یقول: من کاتب

عبده علی مائة اوقية فاداها الا عشرة اواق او قال: عشرة الدراهم، ثم عجز فهو رقيق ﴾ (٩٦)

حضرت عمرو بن شعیب اپنے باپ سے وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جس شخص نے اپنے غلام کو سو اوقیہ چاندی کے عوض مکاتب بنایا، پھر اس غلام نے بدل کتابت میں ۹۰ اوقیہ ادا کردیے، صرف دس اوقیہ باقی رہ گئے، یا یہ فرمایا کہ دس درھم باقی رہ گئے پھر وہ غلام باقی بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوگیا تو پہلے کی طرح غلام ہی سمجھا جائے گا۔ اس حدیث سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اوپر کی حدیث منسوخ ہے۔

﴿عن ام سلمة رضی اللّٰه عنها قالت: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: اذا كان عند مكاتب احدنكن ما يودى فلتحتجب منه ﴾ (٩٧)

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جب تم میں سے کسی عورت کے مکاتب غلام کے پاس اتنا مال ہو جو وہ بدل کتابت کے طور پر ادا کرسکے تو اس عورت کو چاہئے کہ وہ اس مکاتب غلام سے پردہ کرے۔ یہ حکم تقویٰ اور احتیاط پر محمول ہے، اس لئے کہ وہ غلام عنقریب رقم ادا کرکے آزاد ہوجائے گا، اس کے بعد اس سے تمہارا پردہ ہوجائے گا، اس لئے پہلے سے اس کی تیاری کرو اور پردہ شروع کردو۔

باب ماجاء اذا افلس للرجل غريم فيجد عنده متاعه

﴿عن ابی هريرة رضی اللّٰه عنه عن رسول اللّٰه علیه وسلم انه قال: ايما امرا افلس، ووجد رجل سلعته عنده بعينها، فهو اولى بها من غيره ﴾ (٩٨)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جب کوئی شخص مفلس اور دیوالیہ ہوجائے اور دوسرا شخص اس مفلس کے پاس اپنا سامان بعینہ پائے تو وہ شخص اس مال کا دوسرے غرماء کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے۔

مفلس کی تعریف اور اس کا حکم

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بعض اوقات ایک آدمی کے ذمے بہت سے لوگوں کے دیون واجب ہوجاتے ہیں، مثلاً وہ لوگوں سے قرضے لیتا رہا، یہاں تک کہ وہ قرضے بہت زیادہ ہوگئے اور بعد میں وہ ان قرضوں کو ادا کرنے سے عاجز ہوگیا اور اس کا تمام اثاثہ قرض کی ادائیگی کے لئے کافی نہیں ہے تو ایسی صورت میں قاضی اس شخص کو ''مفلس'' قرار دے دیتا ہے۔ اس عمل کو ''تفلیس'' کہا جاتا ہے، اور اردو میں اس کو ''دیوالیہ'' کہا جاتا ہے۔ اور اس کے بارے میں یہ اعلان کردیا جاتا ہے کہ یہ شخص اب ''مفلس'' ہے۔ ''مفلس'' قرار دیے جانے کے وقت اس کی ملکیت میں جتنی املاک ہوتی ہیں قاضی ان کا انتظام خود سنبھال لیتا ہے، پھر ان املاک میں جو املاک اس کی ناگزیر ضروریات کی ہوتی ہیں، مثلاً کھانے پینے کی اشیاء اور پہننے کے کپڑے وغیرہ، ان املاک کو چھوڑ کر باقی تمام املاک کو فروخت کرنے کے بعد ان کی قیمت اس کے غرماء کے درمیان قرضوں کے تناسب سے تقسیم کردی جاتی ہے۔ اس صورت میں کسی کو بھی اپنا پورا قرضہ واپس نہیں ملتا، لیکن ہر ایک کو کچھ نہ کچھ مل جاتا ہے، اب وہ غرماء بقیہ قرض کا مطالبہ اس شخص سے نہیں کرسکتے تاوقتیکہ وہ مفلس شخص دوبارہ غنی اور مالدار نہ ہوجائے، مالدار ہونے کے بعد اس سے مطالبہ کیا جاسکے گا۔

اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کا اختلاف

اس صورت میں تمام غرماء حق کے اعتبار سے برابر ہوتے ہیں، ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہوتی۔ لیکن ایک صورت میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک غریم کو دوسرے غرماء پر فوقیت اور ترجیح حاصل ہوگی۔ وہ صورت یہ ہے کہ مثلاً اس مفلس شخص نے تفلیس سے چند روز پہلے زید سے ایک گھوڑا خریدا اور ابھی اس کی قیمت ادا نہیں کی تھی کہ قاضی نے اس پر مفلس کا حکم لگادیا۔ اور اس وقت وہ گھوڑا اس کے پاس موجود تھا، اب زید اس گھوڑے کا زیادہ مستحق ہے، لہٰذا زید کو وہ گھوڑا مل جائے گا، اور یہ نہیں ہوگا کہ وہ گھوڑا بھی تمام املاک میں شامل ہوکر اس کو بھی فروخت کردیا جائے، اور زید بھی دوسرے غرماء کے ساتھ برابر کا شریک ہوجائے۔ یہ مسلک ائمہ ثلاثہ یعنی امام شافعی، امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیع مکمل ہوجانے کے بعد وہ گھوڑا اب مشتری یعنی مفلس کی ملکیت میں آگیا، اور اس میں زید کی

ملکیت باقی نہیں رہی، لہٰذا اب زید بھی اس گھوڑے میں دوسرے غرماء کے ساتھ برابر کا شریک ہے، زید کو کوئی فوقیت اور ترجیح دوسرے غرماء پر حاصل نہیں، لہٰذا جس طرح قاضی اس کی دوسری املاک کو بذریعہ نیلام فروخت کرے گا اسی طرح اس گھوڑے کو بھی فروخت کردے گا، اور اس کی قیمت زید اور دوسرے تمام غرماء میں ان کے دیون کے حصوں کے بقدر تقسیم کردی جائے گی،

ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، اس لئے کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف صاف ارشاد فرمادیا کہ جو شخص مفلس ہوجائے، پھر کوئی شخص اپنا سامان اس کے پاس بعینہٖ پائے تو وہ شخص اس سامان کا دوسرے غرماء کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے۔ اس کے مقابلے میں بعض حنفیہ کی طرف سے ایک حدیث پیش کی جاتی ہے، وہ یہ کہ:

﴿ایما امرا افلس ووجد رجل سلعته عنده بعینها فهو اسوة للغرماء﴾

علامہ ابن حزمؒ نے "المحلی" میں اس کو روایت کیا ہے۔ لیکن اس حدیث کی سند انتہائی کمزور اور ضعیف ہے، اس لئے کہ اس حدیث کا مدار نوح بن ابی مریم پر ہے جو غلط روایات نقل کرنے میں مشہور ہے، اس لئے یہ روایت قابل استدلال نہیں۔

حنفیہ کی تائید میں ایک حدیث سے استیناس

حنفیہ کا اصل استدلال تو اصول کلّیہ سے ہے، لیکن میں اس میں استیناس کے لئے ایک اور حدیث کا اضافہ کرتا ہوں۔ یہ حدیث ترمذی کی کتاب الزکاۃ میں گزری ہے، وہ یہ ہے کہ ایک شخص پر پھل خریدنے کی وجہ سے بہت دیون ہوگئے اور پھل خریدنے کے بعد پیسے ادا نہیں کئے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس کی خبر پہنچی تو آپ نے غرماء سے فرمایا:

﴿خذوا ما وجدتم لیس لکم الا ذلک﴾

یعنی جو کچھ اس کے پاس ہے وہ اس سے لے جاؤ، اس کے علاوہ تمہیں کچھ نہیں ملے گا۔ اس حدیث سے بطور استدلال نہیں بلکہ بطور استیناس کے کہتا ہوں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ جس شخص کو اس کا اپنا فروخت کیا ہوا پھل بعینہٖ مل جائے اس کو

تو اس کا مالک لے جائے، باقی مال دوسرے غرماء آپس میں تقسیم کرلیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام غرماء مال کے اندر برابر ہیں، کسی کو دوسرے پر ترجیح نہیں۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو اس کے جواب میں حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ اس میں بیع کا تو ذکر ہی نہیں ہے، بلکہ آپ نے تو یہ فرمایا کہ جو شخص اپنا سامان مفلس کے پاس بعینہٖ پائے وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہے۔ یہ بات تو ہم بھی مانتے ہیں مثلاً اس مفلس شخص نے کسی شخص سے کوئی چیز عاریت کے طور پر لے رکھی ہے، تو اب معیر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ چیز اسکے پاس سے اٹھاکر لے جائے، اس لئے کہ وہ یہ کہہ سکتاہے کہ یہ چیز میری ملکیت ہے، دوسرے دائنین کا اس میں کوئی حق نہیں۔ یا مثلاً کسی نے اس مفلس کے پاس کوئی چیز امانت رکھوائی ہے، تو اب افلاس کے بعد مالک اس امانت کا زیادہ حقدار ہے، اس لئے کہ وہ اسی کی ملکیت ہے۔ یا مثلاً مفلس کوئی چیز غصب کرکے لے آیا ہے، اب مغصوب منہ اس چیز کا زیادہ حقدار ہے، اس لئے کہ وہ اسی کی ملکیت ہے۔ لہٰذا حنفیہ حدیثِ باب کو عاریت، ودیعت اور غصب پر محمول کرتے ہیں۔ کیونکہ ان صورتوں میں مفلس کی ملکیت ان چیزوں پر آئی ہی نہیں بلکہ یہ بدستور اپنے مالکوں کی ملکیت میں ہیں۔ لہٰذا وہی ان کے حقدار ہوں گے۔

حنفیہ کی تائید ایک اور حدیث سے

اس کی تائید مسند احمد کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے، جو حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ:

﴿من سرق له متاعه ووجده عند مفلس بعينه فهو احق به من غيره﴾ (۹۹)

یعنی اگر کسی شخص کا مال چوری ہوگیا پھر وہ مال مفلس کے پاس بعینہٖ مل گیا تو وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہے۔ اس روایت سے حنفیہ کے قول کی تائید ہوتی ہے۔

حدیثِ باب کے الفاظ سے حنفیہ کی تائید

دوسری تائید اس سے ہوتی ہے کہ حدیثِ باب کے الفاظ یہ ہیں کہ:

﴿وجد رجل سلعته عنده بعينها﴾

اس میں لفظ "سلعته" میں جو ضمیر لگی ہے وہ رجل کی طرف لوٹ رہی ہے، یعنی وہ شخص اپنا سامان اس کے پاس پائے۔ اگر یہاں بیع ہوتی تو بیع کے بعد وہ سامان اس کا نہ ہوتا، بلکہ اس کی ملکیت سے خارج ہوجاتا۔ جس سے معلوم ہوا کہ وہ سامان ابھی اسی کی ملکیت میں ہے، اور اس کی ملکیت میں اس وقت ہوگا جب وہ سامان عاریت یا ودیعت یا غصب یا سرقہ کے ذریعہ سے مفلس تک پہنچا ہو، بیع کے ذریعہ نہ پہنچا ہو۔

اسی طرح اس حدیث میں دوسرا لفظ آیا ہے، "بعينها" اس سے بھی یہی معلوم ہو رہا ہے کہ یہاں بیع نہیں ہوئی، اس لئے کہ بیع کے اندر ملک بدل جاتی ہے، اور تبدل ملک سے تبدل عین ہوجاتا ہے۔ حدیث میں جب "بعينها" کا لفظ استعمال ہوا تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ ابھی ملک نہیں بدلی بلکہ وہ چیز بدستور مالک ہی کی ملکیت میں ہے، مفلس کی ملکیت میں نہیں آئی۔

ائمہ ثلاثہ کے مزید استدلالات اور ان کا جواب

حنفیہ کے جواب میں ائمہ ثلاثہ کی طرف سے بعض ایسی روایات پیش کی جاتی ہیں جن میں "بیع" کا لفظ صراحت کے ساتھ آیا ہے، اس لئے ان میں عاریت یا ودیعت یا غصب یا سرقہ وغیرہ کی تاویلات نہیں چل سکتیں۔ لیکن میں نے اپنی کتاب "تکملہ فتح الملہم" میں ان تمام روایات کا استقصاء کرنے کی کوشش کی ہے جن میں بیع کا لفظ وارد ہوا ہے، وہاں پر میں نے تحقیق کے بعد لکھا ہے کہ درحقیقت یہ راوی کا تصرف معلوم ہوتا ہے، کیونکہ صحیح روایات میں ثقہ راویوں میں سے اکثر نے "بیع" کے لفظ کا ذکر نہیں کیا، کسی راوی نے یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ بیع کے معنی میں ہے، تو روایت بالمعنی کرتے ہوئے "بیع" کے لفظ کا اضافہ کردیا۔ البتہ دو حدیثیں جو بالکل صحیح ہیں اور ان میں بیع کا لفظ آیا ہے وہ صحیح سند کے ساتھ مروی ہیں، ان کو ضعیف یا شاذ یا روایت بالمعنی نہیں کہہ سکتے۔(۱۰۰)

ائمہ مجتہدین کے اختلاف کی حقیقت

بہرحال: مسائل مجتہد فیہا میں کسی ایک جانب کو بالکلیہ درست ثابت کرنا کہ جس میں دوسری جانب کا احتمال ہی باقی نہ رہے یہ ممکن ہی نہیں، اگر ایسا ہوتا تو پھر ائمہ کے درمیان اختلاف ہی کیوں ہوتا، اس لئے کہ دلائل دونوں جانب ہیں، البتہ حنفیہ کا مذہب اصول کلیہ سے زیادہ قریب ہے، اور

احادیث کے بھی صراحتاً خلاف نہیں، ان میں حنفیہ کے بیان کردہ مذہب کا احتمال پوری طرح پایا جاتا ہے۔ لہٰذا اس کی وجہ سے حنفیہ پر ملامت کرنا کہ انہوں نے صحیح احادیث کو چھوڑ دیا ہے، یہ بات درست نہیں۔

باب ماجاء فی النھی للمسلم ان یدفع الی الذمی الخمر الخ

﴿عن ابی سعید رضی اللّٰہ عنہ قال: کان عندنا خمر لیتیم، فلما نزلت المائدۃ سألت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عنہ وقلت: انہ لیتیم قال: اھریقوہ﴾ (۱۰۱)

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس ایک یتیم بچے کی شراب رکھی ہوئی تھی۔ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب شراب حرام نہیں ہوئی تھی۔ جب سورۃ مائدہ نازل ہوئی یعنی آیت حرمت شراب نازل ہوئی تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میرے پاس فلاں یتیم کی شراب رکھی ہوئی ہے، اس کا کیا کروں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو بہادو، "اھریقوا" باب افعال سے امر کا صیغہ ہے، اصل میں "اریقوا" تھا اراق، یریق، اراقۃ، سے، خلاف قیاس "ھا" کا اضافہ کردیا۔

شافعیہ کے نزدیک خمر سے سرکہ بنانا جائز نہیں

اس حدیث سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر استدلال فرمایا کہ اگر کسی مسلمان کے پاس کسی بھی طریقے سے شراب آجائے تو اس کا واحد مصرف یہی ہے کہ اس کو بہادے اور ضائع کردے، اس کو سرکہ بناکر استعمال کرنا جائز ہوتا تو آپ اس موقع پر ضرور اس کی اجازت دیدیتے، اس لئے کہ یہ ایک یتیم کا مال تھا اور یتیم کے مال میں سب سے زیادہ احتیاط سے کام لیاجاتا ہے کہ اس کو نقصان نہ پہنچے، لیکن آپ نے فرمایا کہ اس کو بہادو۔ اس سے معلوم ہوا کہ سرکہ بنانا جائز نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک سرکہ بنانا جائز ہے

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شراب کی حرمت اس لئے ہے کہ اس میں خمریت پائی

جاتی ہے، اب اگر کوئی شخص اس کی ماہیت تبدیل کر کے اس کا سرکہ بنالے تو اس کا استعمال جائز ہے، کوئی گناہ نہیں۔ اس کی تائید میں حنفیہ نے ایک حدیث بھی پیش کی ہے جو حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے ”نصب الرایہ“ میں نقل کی ہے، وہ یہ ہے کہ:

﴿خیر الخل خل الخمر﴾

یعنی سب سے اچھا سرکہ وہ ہے جو شراب سے بنایا جائے۔ جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ بالکل ابتدائی دور کی بات ہے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء یہ تھا کہ ایک مرتبہ شراب کی تشنیع اور برائی لوگوں کے دلوں میں اس طرح راسخ کردی جائے کہ کسی کے دل میں اس کی طرف ادنیٰ میلان بھی باقی نہ رہے، یہی وجہ ہے کہ ابتدائی دور میں شراب کے برتنوں تک کو توڑ دینے کا حکم دیدیا گیا تھا۔ اس وجہ سے آپ نے اس کو بہادینے کا حکم فرمایا، لیکن بعد میں جب شراب کی شناعت دلوں میں راسخ ہوگئی تو جہاں بہت سے احکام منسوخ ہوئے تو ان میں شراب بہادینے کا اور برتن توڑ دینے کا حکم بھی منسوخ ہوگیا۔ لہٰذا اب اس کو سرکہ بنا کر استعمال کرنے کی اجازت ہوگئی۔(۱۰۲)

باب بلا ترجمة

﴿عن ابی هريرة رضی اللّٰه عنه قال: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه عليه وسلم: ادا الامانة الی من ائتمنك ولا تخن من خانك﴾ (۱۰۳)

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: اس شخص کو امانت ادا کردو جس نے تمہارے پاس کوئی چیز امانت رکھی ہے، اور جس شخص نے تمہارے ساتھ خیانت کی ہے اس کے ساتھ خیانت مت کرو۔ یعنی اگر کوئی شخص تمہارے کسی مال میں خیانت کرتا ہے تو تم اس سے بدلہ لینے کے لئے یہ نہ سوچو کہ اس نے چونکہ میرے ساتھ خیانت کی ہے لہٰذا میں بھی اس کے ساتھ خیانت کروں، بلکہ یہ سوچو کہ اس کا عمل اس کے ساتھ ہے، تمہارا عمل تمہارے ساتھ ہے، اس کو اس کی خیانت کا گناہ ملے گا، اس لئے تم اس کے ساتھ امانت کا معاملہ کرو اور خیانت نہ کرو۔

”مسئلہ الظفر“ میں امام مالکؒ کا مسلک

اس حدیث کا جو دوسرا جزء ہے یعنی "ولا تخن من خانك" اس سے امام مالک رحمۃ اللہ

علیہ نے "مسئلہ الظفر" میں اپنے مسلک پر استدلال فرمایا ہے "مسئلہ الظفر" ایک مسئلے کا لقب ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کا کچھ مال دوسرے شخص کے ذمّے واجب ہے، وہ مدیون اس مال کو ادا نہیں کررہاہے، اب اگر اس دائن کے پاس مدیون کا کوئی بھی مال کسی بھی طریقے سے آجائے تو اب سوال یہ ہے کہ کیا دائن کے لئے یہ جائز ہے کہ مدیون کا جومال اس کے ہاتھ آیا ہے، اس میں سے اپنا حق وصول کرلے؟ اس مسئلہ کو "مسئلہ الظفر" کہا جاتا ہے، وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں دائن کسی طرح مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا ہے۔ اس مسئلے میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر مدیون کا مال کسی طرح دائن کے ہاتھ آجائے تو دائن کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنا حق اس مال میں سے وصول کرے، بلکہ اس دائن پر واجب ہے کہ اس کے ہاتھ مدیون کا جومال آیا ہے وہ مدیون کی امانت ہے، لہٰذا اس کو واپس کرے، پھر اس سے اپنے دین کا مطالبہ کرے، لیکن خود سے اس کو اپنے پاس رکھ لینا جائز نہیں۔ اور حدیثِ باب کے دوسرے جملے سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

﴿ ولا تخن من خانک ﴾

یعنی جو تم سے خیانت کرے تم اس سے خیانت مت کرو۔ وہ دین ادا نہ کرکے تمہارے ساتھ خیانت کررہاہے لیکن تم اس کے ساتھ خیانت مت کرو۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک اور استدلال

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دائن کے پاس مدیون کا مال کسی طرح بھی ہاتھ آجائے تو دائن اس میں سے اپنا دین وصول کرلے، خواہ وہ مال اس دین کی جنس سے ہو جو مدیون پر واجب ہے یا اس کی جنس سے نہ ہو، دونوں صورتوں میں ان کے نزدیک اس کو یہ حق حاصل ہے۔ امام شافعیؒ رحمۃ اللہ علیہ حضرت ھندہ زوجہ ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعہ سے استدلال فرماتے ہیں، وہ یہ کہ ایک مرتبہ حضرت ہندہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میرے شوہر بخیل ہیں جس کی وجہ سے میرا اور میری اولاد کا نفقہ صحیح طریقے سے نہیں دیتے، کیا میرے لئے یہ جائز ہے کہ ان کے مال میں سے بقدر نفقہ کچھ لے لیا کروں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ:

﴿خذی ما یکفیک وولدک بالمعروف﴾ (۱۰۴)
یعنی معروف طریقے پر جتنا تمہارے اور تمہاری اولاد کے نفقہ کے لئے کافی ہو اتنا لے لیا کرو۔
اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ہندہ کو اس بات کی اجازت دیدی کہ وہ اپنا نفقہ اپنے شوہر کے مال سے وصول کرلیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ دائن اپنا حق مدیون کے مال سے وصول کرسکتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک دونوں کے درمیان ہے، وہ یہ کہ دائن کے پاس اس کے قبضے میں مدیون کا جو مال آیا ہے، اگر وہ اس کے دین کی جنس میں سے ہے، تب تو دائن کو اس میں سے لینا جائز ہے، مثلاً دین نقد کی شکل میں ایک ہزار روپے تھے، اور دائن کے پاس کسی ذریعے سے مدیون کے ایک ہزار روپے آگئے، تو اب دائن کے لئے جائز ہے کہ ایک ہزار روپے سے اپنا دین وصول کرلے۔ لیکن اگر وہ مال جو دائن کے ہاتھ آیا ہے، دین کی جنس سے نہیں ہے بلکہ کسی اور جنس سے ہے، مثلاً دین ایک ہزار روپے تھا، اور دائن کے پاس مدیون کے کپڑے آگئے، تو اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک غیر جنس سے دین وصول کرنا جائز نہیں، لہٰذا وہ کپڑے مدیون کو واپس کرے گا، اور پھر اس سے دین کا مطالبہ کرے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جنس متحد ہونے کی صورت میں دین وصول کرنے کے جواز پر تو حضرت ہندہ زوجہ ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے مذکورہ بالا واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نفقہ وصول کرنے کی اجازت دے دی۔ اس لئے کہ نفقہ جو تھا وہ بھی نقد تھا، اور وہ رقم جو ان کے پاس تھی وہ بھی نقد کی شکل میں تھی، اس لئے آپ نے اس سے دین وصول کرنے کی اجازت دے دی۔ اور غیر جنس سے دین وصول کرنا اس لئے جائز نہیں کہ اگر دین مثلاً نقد تھا اور کپڑے ہاتھ آگئے، تو اس صورت میں دائن اس وقت تک اپنا دین وصول نہیں کرسکے گا جب تک وہ ان کپڑوں کو فروخت نہیں کرے گا، اور اس صورت میں غیر کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنا لازم آئے گا، اور جب تک مالک اجازت نہ دے اس وقت تک

بیع بھی درست نہیں ہوتی، اس لئے غیر جنس سے دین وصول کرنا جائز نہیں۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کے الفاظ "ولا تخن من خانک" کا تعلق ہے جس سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ استدلال فرما رہے ہیں تو اس کا جواب یہ دونوں حضرات یہ دیتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ سے یہ استدلال درست نہیں، اس لئے کہ جو شخص اپنا دین وصول کررہا ہے وہ خیانت نہیں کررہا ہے اور حدیثِ باب میں ممانعت "خیانت" کی ہے، لہٰذا یہ صورت "ولا تخن من خانک" میں داخل نہیں۔ اس حدیث کا صحیح محمل یہ ہے کہ مدیون نے دائن کو قرض کی ادائیگی میں بہت تنگ کیا، بالآخر اس نے ادا کرہی دیا، اب دائن کے پاس کسی طرح مدیون کا مال آگیا، اب وہ بھی اسے انتقاماً تنگ کرتا ہے تو اس سے منع کیا گیا ہے۔

متأخرین حنفیہ کا فتویٰ شافعیہ کے قول پر ہے

حنفیہ کا اصل مسلک وہی ہے جو میں نے اوپر بیان کیا کہ موافق جنس کی صورت میں دین وصول کرنا جائز ہے، اور مخالف جنس کی صورت میں دین وصول کرنا جائز نہیں۔ لیکن متأخرین حنفیہ نے اس مسئلہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ اس زمانے میں لوگوں نے خیانتیں زیادہ کرنا شروع کردی ہیں اور دوسروں کے حقوق دبا کر بیٹھ جاتے ہیں جس کی وجہ سے لوگوں کو اپنا حق وصول کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ پہلے زمانے میں تو قاضی کی عدالت میں جاکر مقدمہ کردیا جاتا تھا اور پورا حق وصول ہوجاتا تھا لیکن آج کل عدالت کے ذریعہ اپنا حق وصول کرنا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے، اس لئے لوگوں کے حقوق ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، اس ضرورت کے پیشِ نظر متأخرین حنفیہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے فرمایا کہ اب جس قسم کا بھی مدیون کا مال ہاتھ آجائے اس سے اپنا دین وصول کرنا دائن کے لئے جائز ہے۔(۱۰۵)

باب ما جاء ان العاریۃ مؤداۃ

عن ابی امامۃ رضی اللہ عنہ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول فی خطبتہ عام حجۃ الوداع:

العارية مؤداة والزعيم غارم والدين مقضى (۱۰۶)

حضرت ابو امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو حجۃ الوداع کے سال اپنے خطبے میں یہ فرماتے ہوئے سنا کہ عاریت واجب الاداء ہے، یعنی جب کوئی شخص کسی سے کوئی چیز عاریت پر لے تو اس پر واجب ہے کہ اپنے معیر کو وہ چیز واپس کرے۔ اور جو شخص کوئی کفالت لے تو وہ دین دار ہے، یعنی اس پر لازم ہے کہ کفالت کو ادا کرے۔ اور جس شخص کے ذمے کوئی دین ہے تو اس پر واجب ہے کہ وہ اس کو ادا کرے۔

شافعیہ کے نزدیک "عاریت" مضمون ہوتی ہے

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تین جملے ارشاد فرمائے۔ ایک عاریت کے بارے میں، ایک کفالت کے بارے میں، اور ایک دین کے بارے میں۔ ان میں سے کفالت اور دین کے بارے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں، لیکن "العارية مؤداة" کے جملے کی تشریح کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، کہ "عاریت" مستعیر پر مضمون ہوتی ہے، یعنی ان کے نزدیک "عاریت" اور "دین" میں کوئی فرق نہیں، لہٰذا اگر کسی شخص نے کوئی چیز عاریت پر لی اور وہ چیز مستعیر کی تعدی کے بغیر بھی ہلاک ہو جائے تو بھی اس پر لازم ہو گا کہ وہ اس چیز کا ضمان معیر کو ادا کرے، گویا کہ ان کے نزدیک عاریت کی چیز پر مستعیر کا قبضہ "قبضہ ضمان" ہے، اور حدیثِ باب سے استدلال فرماتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: "العارية مؤداة" یعنی عاریت واجب الاداء ہے، اور ہر حال میں معیر کو لوٹانا ضروری ہے، چاہے تعدی سے ہلاک ہو جائے یا بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے۔

حنفیہ کے نزدیک "عاریت" امانت ہے

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، کہ "عاریت" پر مستعیر کا قبضہ "قبضہ امانت" ہے، لہٰذا اگر مستعیر کی کسی تعدی کی وجہ سے وہ ہلاک ہو جائے تو اس کے ذمے اس کا ضمان آئے گا، لیکن اگر بغیر تعدی کے آفت سماوی کی وجہ سے وہ "عاریت" ہلاک ہو گئی، یا کوئی چوری کر کے لے گیا، حالانکہ اس نے اس کی حفاظت کا اہتمام کیا تھا تو اس صورت میں مستعیر پر ضمان واجب نہیں ہو گا۔ حنفیہ بھی حدیثِ باب کے الفاظ "العارية مؤداة" سے استدلال کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ اس

حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "ادا" کا لفظ استعمال فرمایا "قضاء" کا لفظ استعمال نہیں فرمایا، جبکہ دین کے اندر "قضاء" کا لفظ استعمال کرتے ہوئے فرمایا: "الدین مقضی" اور "ادا" اور "قضاء" میں فرق ہے، "ادا" کہا جاتا ہے "تسلیم عین ماوجب" کو اور قضاء کہا جاتا ہے: "تسلیم مثل ماوجب" کو۔ اور "عاریت" میں "تسلیم عین ماوجب" ضروری ہے، لہٰذا جب تک عین باقی ہے اس وقت تک اس کا عین واپس کرنا ضروری ہے، اس میں آپ نے "قضاء" کا حکم نہیں دیا کہ اگر "عین" موجود نہ ہو تو اس کے مثل ادا کرنا ضروری ہے، جبکہ دین کے اندر آپ نے "قضاء" کا حکم دیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر "عین" موجود نہ ہو تب بھی اس کا مثل یعنی "ضمان" ادا کرے گا، لہٰذا "ضمان" کا حکم دین میں ہے، عاریت میں نہیں۔(۱۰۷)

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن قتادة عن الحسن عن سمرة رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: علی الید ما اخذت حتی تودی قال قتادة: نسی الحسن فقال: هو امینک لا ضمان علیه یعنی العاریة﴾ (۱۰۸)

حضرت قتادہؒ حضرت حسن بصریؒ سے اور وہ حضرت سمرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: انسان کے ہاتھ پر واجب ہے وہ چیز جو اس نے لی، یہاں تک کہ وہ اس کو ادا کرے۔ "ید" سے مراد "ید مستعیر" ہے۔ اس حدیث کو حضرت قتادہؒ حضرت حسن بصریؒ سے روایت کررہے ہیں، چنانچہ حضرت قتادہؒ نے اس کو روایت کرنے کے بعد فرمایا کہ حضرت حسن بصریؒ اس حدیث کو بھول گئے، جس کی وجہ سے بعد میں انہوں نے فرمایا کہ وہ مستعیر تمہارا امین ہے، اس پر کوئی ضمان واجب نہیں۔

حضرت قتادہؒ کا حضرت حسن بصریؒ پر اعتراض

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی وہی مسلک تھا جو حنفیہ کا مسلک ہے، یعنی عاریت پر مستعیر کا قبضہ "قبضہ امانت" ہے۔ حضرت قتادہؒ جو حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے اس حدیث کو روایت کررہے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ جو میرے استاذ ہیں، انہوں نے خود مجھ سے یہ روایت بیان کی تھی کہ:

﴿علی الید ما اخذت حتی تودی﴾

جس کا مطلب حضرت قتادہؒ کے خیال میں یہ تھا کہ مستعیر کے ذمے ضمان واجب ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو بھول گئے، جس کی وجہ سے آپ نے یہ مسلک اختیار کیا کہ:

﴿هو امينك لا ضمان عليه﴾

وہ تمہارا امین ہے، اس پر کوئی ضمان واجب نہیں۔ گویا کہ حضرت قتادہؒ نے اپنے استاذ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ پر یہ اعتراض کیا کہ انہوں نے حالانکہ یہ حدیث روایت کی تھی، لیکن اس کے باوجود وہ عاریت کے مضمون ہونے کے قائل نہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں وہ یہ حدیث بھول گئے، اگر یہ حدیث ان کو یاد ہوتی تو وہ عاریت کو "مضمون" قرار دیتے۔

حضرت حسن بصریؒ کا مسلک

یہ حضرت قتادہؒ کا اپنا خیال ہے جس کا انہوں نے اظہار فرمایا، لہٰذا یہ ضروری نہیں ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو بھول گئے ہوں، بلکہ ظاہر یہی ہے کہ یہ حدیث ان کو یاد تھی، البتہ انہوں نے اس حدیث کو اسی معنی پر محمول کیا ہو جس پر حنفیہ نے محمول کیا ہے، وہ یہ کہ وہ عاریت کی چیز جب تک موجود ہے اور ہلاک نہیں ہوئی، اس وقت تک لینے والے پر واجب ہے کہ وہی چیز واپس لوٹائے۔ اس میں ضمان کا کوئی ذکر نہیں۔

قولہ الا ان یخالف

مگر یہ کہ وہ معیر کی ہدایات کی مخالفت کرے تو اس صورت میں اس پر ضمان آجائے گا، مثلاً معیر نے اپنی سائیکل عاریت پر دیتے ہوئے اس سے کہا کہ تم اس سائیکل کو کچے میں مت چلانا، اب اگر مستعیر نے اس ہدایت کی مخالفت کرتے ہوئے کچے میں لے گیا اور اس کی وجہ سے سائیکل کو نقصان ہو گیا تو اب مستعیر پر ضمان آئے گا، اس لئے کہ اس نے تعدی کی ہے اور معیر کی ہدایت کی مخالفت کی ہے۔

باب ماجاء فی الاحتکار

﴿عن معمر بن عبد الله بن فضلة رضی الله عنه قال:

سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: لا یحتکر الا خاطی، فقلت لسعید: یا ابامحمد انک تحتکر قال: ومعمر قد کان یحتکر ﴿ (۱۰۹)

حضرت معمر بن عبداللہ بن فضلۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ احتکار نہیں کرتا مگر گناہ گار۔ مطلب یہ ہے کہ احتکار کرنا گناہ ہے۔ "احتکار" کے معنی ہیں کہ "کسی چیز کی ذخیرہ اندوزی اس نیت سے کرنا کہ میں اس وقت اس کو نکالوں گا جب بازار میں اس کی قلت بہت زیادہ ہوجائے گی، اور اس کی وجہ سے میں لوگوں سے زیادہ قیمت وصول کر سکوں گا۔ اس کو "احتکار" اور ذخیرہ اندوزی کہتے ہیں، یہ ذخیرہ اندوزی انسان کی ضرورت کی اشیاء میں بھی ہوتی ہے اور جانوروں کے کھانے کی اشیاء میں بھی ہوتی ہے۔ ایک حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ذخیرہ اندوزی کرنے والے پر لعنت بھی فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمایا: "المحتکر ملعون"۔

کن اشیاء کا احتکار جائز نہیں؟

کھانے پینے کی اشیاء میں تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان میں احتکار جائز نہیں۔ لیکن ان کے علاوہ دوسری اشیاء میں احتکار جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک غذائی اجناس کے علاوہ دوسری اشیاء میں احتکار جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک احتکار ہر ضرورت کی چیز میں ناجائز ہے۔ جو حضرات فقہاء احتکار کو غذائی اجناس کے ساتھ خاص کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ "احتکار" کا لفظ لغت میں غذائی اجناس کی ذخیرہ اندوزی ہی پر دلالت کرتا ہے، دوسری اشیاء کی ذخیرہ اندوزی پر "احتکار" کالفظ دلالت نہیں کرتا۔ اس لئے صرف غذائی اجناس کے احتکار کی ممانعت ہوگی۔ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ غذائی اجناس میں احتکار کی ممانعت کی جو علت پائی جارہی ہے وہ یہ کہ لوگوں کو اس چیز کی ضرورت ہے، لیکن محتکر نے لوگوں سے اس کے منہ مانگے دام وصول کرنے کی خاطر اپنے گودام میں اس کا ذخیرہ کیا ہوا ہے، تو یہ علت جس طرح غذائی اجناس میں پائی جاتی ہے اسی طرح دوسری اشیاء میں بھی پائی جاتی ہے، اس لئے تمام ضرورت کی اشیاء میں احتکار ناجائز ہے۔

احتکار کی ممانعت کی علت "ضرر" ہے

لیکن یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ "احتکار" کی ممانعت اسی وقت ہے جب اس کی ذخیرہ اندوزی کی وجہ سے عوام کو ضرر پہنچے، عوام کو اس چیز کی ضرورت ہو، اور یہ شخص اس کو فروخت کرنے کے لئے نہ نکالے۔ لیکن اگر اس شخص کی ذخیرہ اندوزی سے عوام کو ضرر نہیں پہنچ رہا ہے، بلکہ بازار میں اس چیز کی فراوانی ہے تو اس صورت میں ذخیرہ اندوزی کرنے کی ممانعت نہیں اور اس پر کوئی گناہ نہیں۔ گناہ اس وقت ہے جب لوگ ضرورت مند ہوں اور یہ شخص گرانی پیدا کرنے کے لئے ذخیرہ اندوزی کررہا ہو۔(۱۱۰)

انسان کی "ملکیت" پر شرعی حدود وقیود

یہ حدیث اس اصول کی طرف واضح دلالت کرتی ہے جو اصول میں نے آپ کو کتاب البیوع کے شروع میں بتایا تھا، وہ یہ کہ ویسے تو اللہ تعالیٰ نے مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کا پورا اختیار دیا ہے کہ وہ اس میں جس طرح چاہے تصرف کرے، وہ بالکل آزاد ہے، لیکن شریعت نے "مالک" کو کچھ قیود اور شرائط کا پابند کیا ہے، وہ یہ کہ اپنی ملکیت میں ایسا تصرف کرنا کہ اس کی وجہ سے دوسرے لوگوں کو بالخصوص معاشرے کے عوام کو ضرر اور نقصان پہنچے، ایسے تصرف کو شریعت نے ممنوع قرار دیدیا، جس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں ملکیت بے لگام اور بے حدود وقیود نہیں، بلکہ حدود وقیود کی پابند ہے۔ اور اسلام اور سرمایہ دارانہ نظام میں یہی فرق ہے، سرمایہ دارانہ نظام میں ملکیت کسی حد اور قید کی پابند نہیں، لیکن اسلام کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اصل میں مال اللہ کی ملکیت ہے، اس نے وہ مال تمہیں دیکر تمہیں مالک بنادیا، لیکن یہ ملکیت کا حق اللہ تعالیٰ کے احکام کے تابع ہے، اور اس کا پابند ہے، اس لئے احتکار سے شریعت نے منع کیا ہے۔

فقلت لسعید: یا ابا محمد! انک تحتکر

محمد بن ابراہیم جو اس حدیث کے راوی ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ جب حضرت سعید بن مسیبؒ سے میں نے یہ حدیث سنی تو میں نے ان سے کہا کہ اے ابو محمد! آپ تو احتکار کرتے ہیں؟ تو جواب میں حضرت سعید بن مسیبؒ نے فرمایا کہ میرے استاذ حضرت معمر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی احتکار کیا کرتے تھے۔ مطلب ان کا یہ تھا کہ ہم لوگ ایسی اشیاء کا ایسے اوقات میں احتکار کرتے ہیں

جس کی وجہ سے عوام کو ضرر نہ پہنچے۔ چنانچہ حضرت سعید بن مسیبؒ سے مروی ہے کہ وہ زیتون اور درخت سے گرنے والے پتے جو چوپائے کی غذا کے طور پر استعمال کئے جاتے ہیں، ان کا احتکار کیا کرتے تھے۔

باب ماجاء فی بیع المحفلات

﴿عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنہما ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: لا تستقبلوا السوق وّلا تحفلوا، ولا ینفق بعضکم لبعض﴾ (۱۱۱)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ "تلقی الجلب" مت کرو، اس کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔ اور اونٹوں میں تحفیل مت کرو، یعنی جس طرح بکری کے اندر تصریہ کرنا جائز نہیں کہ اس کا دودھ نہ نکالنا تاکہ اس کے تھن دیکھ کر خریدنے والے کو دھوکہ لگ جائے، یہ عمل اونٹنی کے اندر مت کرو۔ اور تم میں سے کوئی شخص دوسرے کے لئے سامان کو رواج نہ دے، یعنی دوسرے کا سامان بیچنے کے لئے جھوٹ موٹ زیادہ قیمت نہ لگائے، مثلاً ایک شخص دکان پر آیا اور ایک چیز کی خریداری کے لئے بھاؤ تاؤ کرنے لگا، اتنے میں تیسرا شخص درمیان میں آکر اسی چیز کو زیادہ قیمت پر خریدنے کی پیش کش کردے تاکہ خریدار کو دھوکہ دیدے، حالانکہ اس تیسرے شخص کو خریدنا مقصود نہیں ہے۔ اس کو "نجش" کہا جاتا ہے، حدیث کے آخری جملے میں اسی کی ممانعت فرمائی ہے"۔

باب ماجاء فی الیمین الفاجرۃ یقتطع بہا مال المسلم

﴿عن عبد اللّٰہ بن مسعود رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: من حلف علی یمین وھو فیہا فاجر، لیقتطع بہا مال امرء مسلم لقی اللّٰہ وھو علیہ غضبان﴾ (۱۱۲)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص کوئی قسم کھائے اور وہ قسم کھانے میں جھوٹا ہو تاکہ اس قسم کے ذریعہ کسی

مسلمان کا مال لے اڑے تو وہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملاقات کرے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر غضبناک ہوں گے۔ حضرت اشعث اس وقت مجلس میں موجود تھے، انہوں نے یہ حدیث سن کر فرمایا کہ: خدا کی قسم، یہ حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے بارے میں بیان فرمائی تھی، اس طرح کہ میرے اور ایک یہودی کے درمیان ایک زمین کا جھگڑا تھا، اس نے وہ زمین دینے سے انکار کردیا تو میں نے اس یہودی کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا تو آپ نے مجھ سے فرمایا کہ کیا تمہارے پاس گواہ ہیں؟ میں نے کہا نہیں، آپ نے اس یہودی سے فرمایا کہ تم قسم کھالو، میں نے عرض کیا کہ حضور یہ تو یہودی ہے، یہ جھوٹی قسم کھا کر میرا مال لے اڑے گا، اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

﴿ان الذین یشترون بعھد اللّٰہ وایمانھم ثمنا قلیلا الخ﴾ (آلِ عمران: ۷۷)

باب ماجاء اذا اختلف البیعان

﴿عن ابن مسعود رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: اذا اختلف البیعان، فالقول قول البائع والمبتاع بالخیار﴾ (۱۱۴۳)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جب بیع کے بعد متبایعین کے درمیان کوئی اختلاف پیدا ہوجائے، مثلاً مبیع یا ثمن کی مقدار پر اختلاف ہوجائے تو اس صورت میں بائع کا قول معتبر ہوگا۔ قول معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری کے پاس مبیع کی مقدار کے سلسلے میں بینہ ہے تو وہ بینہ پیش کرے اور اپنے دعوے کو ثابت کرے، اور اگر بینہ نہیں ہے تو پھر بائع کو قسم دی جائے گی، وہ جتنی مقدار پر قسم کھالے گا اتنی مقدار پر بیع منعقد ہوجائے گی۔ البتہ اس صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا، چاہے تو اس مقدار پر بیع کو باقی رکھے یا بیع کو فسخ کردے۔

بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف کی بہت سی صورتیں ہوتی ہیں، بعض صورتوں میں بائع کا قول معتبر ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں مشتری کا قول معتبر ہوتا ہے، اور بعض صورتوں میں دونوں سے قسم لیکر بیع کو فسخ کردیا جاتا ہے۔ اس حدیث میں صرف ایک صورت کا بیان ہے، تفصیل نہیں ہے۔

باب ما جاء فی بیع فضل الماء

عن ایاس بن عبد المزنی رضی اللہ عنہ قال: نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الماء (۱۱۴)

حضرت ایاس بن عبد المزنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی کی بیع سے منع فرمایا۔

کون سے پانی کو فروخت کرنا جائز نہیں؟

پانی کی بیع مختلف طریقوں سے ہوسکتی ہے اور ہر ایک کا حکم الگ ہے، جو پانی دریاؤں اور سمندروں اور نہروں میں ہوتا ہے وہ مباح عام ہے، ہر شخص کو اس سے استفادہ کرنے کا حق حاصل ہے، لہٰذا اس کی بیع بھی جائز نہیں۔ حدیثِ باب کا ایک محمل تو یہی پانی ہے۔ دوسرے اس بات پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص مذکورہ بالا مباح پانی کو بھر کر اپنے پاس رکھ لے، اور اس پانی کا اپنے برتن میں یا اپنے حوض اور ٹنکی میں احراز کرلے تو وہ شخص پانی کا مالک بن جاتا ہے۔ اب اس صورت میں اس پانی کو فروخت کرنا جائز ہے، اور حدیثِ باب میں پانی بیچنے کی جو ممانعت ہے وہ اس قسم کے پانی پر لاگو نہیں ہوتی۔

ذاتی کنویں کے پانی کی بیع میں فقہاء کا اختلاف

تیسری صورت یہ ہے کہ کسی شخص کا اپنا ذاتی کنواں ہے، اس ذاتی اور مملوک کنویں کے پانی کو فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔ قول فیصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پینے کے لئے پانی مانگ رہا ہے یا جانوروں کو پلانے کے لئے، اور وقتی ضرورت پوری کرنا چاہتا ہے تو ایسے شخص کے ہاتھ پانی فروخت کرنا جائز نہیں بلکہ اس کو مفت دے دینا چاہئے، لیکن اگر کوئی شخص اپنے پاس جمع کرنے کے لئے اور اپنے پاس ذخیرہ کرنے کے لئے پانی مانگ رہا ہے، یا اپنے کھیتوں کو سیراب کرنے کے لئے پانی مانگ رہا ہے تو اس صورت میں اس کو مفت دینا ضروری نہیں۔ البتہ کھیتوں کی سیرابی کے لئے جو پانی لیا جاتا ہے فقہاء کرام نے اس کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ اس کی بیع درست نہیں، لیکن اس کی بیع درست نہ ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ پانی کی بیع ناجائز ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ کھیتوں کے سیراب کرنے کے لئے جو پانی دیا جائے گا اس کی مقدار کا

تعیّن کرنا مشکل ہے جس کی وجہ سے مبیع مجہول ہوگی، لہٰذا اس جہالت کی وجہ سے اس کی بیع سے منع کیا گیا، لیکن اگر کوئی طریقہ ایسا نکل آئے جس کی وجہ سے پانی کی مقدار متعین ہوسکے تو اس صورت میں اس پانی کی بیع جائز ہوگی۔

حنفیہ کا اصل مسلک تو بیع الماء کے ناجائز ہونے کا ہے، لیکن بعض متاخرین حنفیہ نے اس کی اجازت دی ہے، اس لئے جہاں ضرورت نہ ہو وہاں پانی خریدنے سے احتیاط کرنی چاہئے، لیکن جہاں پانی حاصل کرنے کا بیع کے علاوہ کوئی اور طریقہ نہ ہو اور ضرورت شدید ہو تو اس صورت میں متاخرین حنفیہ کے قول پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔(۱۱۵)

خود رو گھاس سے روکنے کے لئے حیلہ کرنا

﴿عن ابی ھریرۃ رضی اللّٰہ عنہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: لا یمنع فضل الماء لیمنع بہ الکلاء﴾ (۱۱۶)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: لوگوں کو بچے ہوئے پانی سے منع نہ کیا جائے گھاس سے منع کرنے کی خاطر۔ مطلب یہ ہے کہ خود رو گھاس تو مباح عام ہوتی ہے، چاہے وہ گھاس کسی شخص کی ذاتی زمین میں پیدا ہوجائے وہ گھاس مباح عام ہے، زمین کے مالک کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ لوگوں کو اس گھاس کے کاٹنے سے روک دے اور منع کردے، اب اگر کوئی شخص اس گھاس پر اپنے مویشی چراتا ہے تو اس کے لئے مویشی چرانا بھی جائز ہے۔ لیکن مالک زمین گھاس سے منع کرنے کے لئے یہ حیلہ کرتا ہے کہ مویشی کے مالک سے کہتا ہے کہ ٹھیک ہے، مویشی چرانے کی تو اجازت ہے، لیکن بعد میں تمہارے جانوروں کو پانی پینے کی اجازت نہیں دیں گے۔ ظاہر ہے کہ جب پانی پینے کی اجازت نہیں ملے گی تو لوگ اپنے مویشی بھی وہاں پر چرانے کے لئے نہیں لائیں گے، اس طرح یہ گھاس سے منع کرنے کا ایک حیلہ ہوجائے گا۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حیلے سے منع فرمایا کہ یہ حیلہ کرنا بھی درست نہیں، اس لئے کہ جب خود رو گھاس مباح عام ہے تو پھر پانی پلانے کی اجازت بھی دے دینی چاہئے۔

باب ماجاء فی کراھیۃ عسب الفحل

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنھما قال: نھی النبی صلی اللّٰہ

عليه وسلم عن عسب الفحل ﴾ (۱۱۷)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عسب الفحل سے منع فرمایا ہے۔ "عسب الفحل" کا مطلب یہ ہے کہ نر مادہ کے ساتھ جفتی کرے، مثلاً گائے کا مالک یہ چاہتا ہے کہ میری گائے حاملہ ہوجائے، اور اس کے پاس کوئی بیل موجود نہیں ہے تو وہ بیل کے مالک سے کہتا ہے کہ تم اپنا بیل بھیج دو تاکہ وہ بیل گائے کے ساتھ جفتی کرے، اور اس کے نتیجے میں وہ حاملہ ہوجائے۔ اس پر بیل کا مالک کرایہ وصول کرتا ہے، یہ کرایہ وصول کرنا بیل کے مالک کے لئے جائز نہیں۔ اس کو "عسب الفحل" کہتے ہیں۔ حدیثِ باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا۔

بیل کے مالک کا اعزاز و اکرام جائز ہے

﴿عن انس بن مالک رضی اللّٰہ عنہ ان رجلا من کلاب سال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن عسب الفحل، فنهاه، فقال یا رسول اللّٰہ! ان نطرق الفحل فنکرم فرخص له فی الکرامۃ ﴾ (۱۱۸)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ قبیلہ کلاب کے ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے نر کو کرایہ پر دینے کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے اس سے منع فرمادیا۔ ان صحابی نے کہا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! جب ہم اپنے نر کو کسی مادہ کے مالک کے پاس لیجاتے ہیں تو ہمارا کچھ اکرام کیا جاتا ہے، یعنی کچھ ضیافت کردی جاتی ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اکرام کی اجازت دیدی۔ مطلب یہ ہے کہ پہلے سے کوئی کرایہ طے نہیں ہوا تھا، لیکن جب نر کا مالک اپنا نر لے کر آیا تو مادہ کے مالک نے اس کی کچھ خاطر تواضع کردی یا کوئی ہدیہ دیدیا، اور کوئی شرط وغیرہ طے نہیں ہوئی تھی تو اس کی آپ نے اجازت عطا فرمادی۔

باب ماجاء فی ثمن الکلب

﴿عن ابی مسعود الانصاری رضی اللّٰہ عنہ قال: نهی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن ثمن الکلب ومهر البغی وحلوان الکاهن ﴾ (۱۱۹)

حضرت ابو مسعود الانصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کی قیمت سے اور زانیہ کی اجرت سے اور کاھن کی مٹھائی سے منع فرمایا "حلوان" اصل میں اسی اجرت کو کہتے ہیں جو کسی کاھن کو دی جاتی تھی گویا کہ کاھن کی اجرت حرام ہے، زانیہ کی اجرت بھی حرام ہے، اور کتے کی اجرت بھی حرام ہے۔

کتے کی خرید و فروخت کا حکم

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کتے کی بیع جائز نہیں، اور اگر کوئی شخص بیع کرے تو بائع کے لئے اس کی قیمت لینا حرام ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کا قول مختار یہ ہے کہ جس کتے کو پالنا جائز نہیں، اس کی بیع بھی جائز نہیں۔ اور جس کتے کو پالنا جائز ہے، اس کی بیع بھی جائز ہے اور اس کی قیمت لینا بھی جائز ہے۔ امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق کھانے کے لئے بھی کتے کی بیع جائز ہے، کیونکہ اس روایت میں ان کے نزدیک کتے کا کھانا حلال ہے۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال

حضرات حنفیہ اور مالکیہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو نسائی میں آئی ہے، اس روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ:

﴿نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمن الكلب الا كلب صيد﴾ (۱۲۰)

اس روایت میں "الا کلب صید" کا استثناء موجود ہے، لیکن ساتھ ہی امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت پر کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ روایت محل نظر ہے، اس لئے کہ اس روایت کا مرفوع ہونا ثابت نہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اول تو جس روایت میں یہ مرفوعاً مروی ہے اس کے تمام رجال ثقات ہیں، لہٰذا اس روایت کو رد کرنے کی کوئی معقول وجہ موجود نہیں ہے۔ اور اگر اس روایت کو مرفوع نہ مانا جائے یعنی "عن رسول الله" کا لفظ نہ بھی ہو تب بھی حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جن الفاظ سے یہ روایت بیان فرمائی ہے، اس کے لحاظ سے یہ حدیث مرفوع ہی کے حکم میں ہے، وہ الفاظ یہ ہیں:

﴿نهی عن ثمن الکلب الا کلب صید﴾

اس میں لفظ "نهی" آیا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ "منع کیا گیا ہے" مطلب یہی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ لہٰذا اگر "عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم" کا لفظ روایت میں صراحتاً موجود نہ ہو، تب بھی حدیث مرفوع ہی کے حکم میں ہے، اور وہ روایت قابل استدلال ہے، اس کے متعدد متابعات موجود ہیں۔

صحابہؓ اور تابعینؒ کے فتاویٰ سے استدلال

اس کے علاوہ متعدد صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ سے ایسے متعدد فتاویٰ منقول ہیں جس میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کے کتے کو ہلاک کردے تو اس کا تاوان اس کے ذمے لازم آئے گا، اور تاوان اسی چیز کا لازم آسکتا ہے جس کی بیع ہو سکتی ہو، اور جو چیز بیع کا محل نہ ہو اس کا تاوان لازم نہیں آتا۔ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور غالباً حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ ہے جس میں انہوں نے تاوان ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ ان کے علاوہ بعض دوسرے تابعین کے بھی فتاویٰ ہیں۔ لہٰذا ان صحابہ اور تابعین کے فتاویٰ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس کتے کا پالنا جائز ہے اس کتے کو فروخت کرنا بھی جائز ہے۔

حدیثِ باب کا جواب

اور حدیثِ باب کی تین توجیہات ہو سکتی ہیں، ایک توجیہ یہ ہے کہ اس حدیث میں وہ کتا مراد ہو جس کا پالنا جائز نہ ہو۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی ناسخ وہ احادیث ہیں جن میں "الا کلب صید" کا استثناء موجود ہے۔ اور منسوخ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آپ نے متعدد احادیث میں پڑھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کتوں کے احکام تشدید سے تخفیف کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں، چنانچہ ابتداء میں حکم یہ تھا کہ ان کو مار ہی ڈالو، پھر بعد میں صرف کالے کتے کو مارنے کا حکم آیا۔ پھر بعد میں کتے کو پالنے کی مطلق ممانعت آئی، پھر اس کے بعد کلب صید اور کلب زرع کا استثناء آیا۔ اس طرح اس کے بارے میں احکام تخفیف کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ابتداء میں ہر کتے کی بیع ناجائز تھی اور بعد میں اس کی اجازت ہوگئی، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے

بعد صحابہ کرامؓ نے اس کا تاوان مقرر فرمایا۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ اس حدیث میں "نہی" تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ آگے ایک باب میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک روایت آرہی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب والسنور﴾

اس حدیث میں کتے کے ساتھ بلی کو بھی شامل کرلیا گیا ہے، حالانکہ بلی کی بیع کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں، لہٰذا اس حدیث میں "نہی" کو کراہت تنزیہی پر ہی محمول کرنا پڑے گا۔ اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بعض روایات میں "ثمن کلب" کو "اجرة الحجام" کے ساتھ ملا کر ذکر کیا گیا ہے، حالانکہ حجام کی اجرت باجماع جائز ہے، اور خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے حجام کو اجرت عطا فرمائی، اس روایت میں بھی ممانعت کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا جائے گا۔ بہرحال یہ تینوں توجیہات اس حدیثِ باب میں ہو سکتی ہیں۔(۱۲۱)

باب ماجاء فی کسب الحجام

﴿عن ابن محيصة اخى بنى حارثة عن ابيه انه استاذن النبى صلى الله عليه وسلم فى اجارة الحجام، فنهاه عنها، فلم يزل يساله ويستاذنه حتى قال: اعلفه ناضحك واطعمه رقيقك﴾ (۱۲۲)

ابو محیصہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے حجام کے اجارہ کی اجازت طلب کی تو آپ نے اس سے منع فرمادیا۔ لیکن وہ مسلسل آپ سے اس کے بارے میں پوچھتے رہے اور اجازت طلب کرتے رہے یہاں تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: وہ اجرت اپنے اونٹ کو کھلادو اور اپنے غلام کو کھلادو۔

اجرت الحجام جائز ہے

اس حدیث میں "حجام کی اجرت" سے آپ نے منع فرمایا، یہ ممانعت باجماع اُمت تحریم پر محمول نہیں ہے، اور خود حدیث باب بھی حرمت پر دلالت نہیں کررہی ہے، اس لئے کہ اگر حرام ہوتی تو اپنے غلام کو کھلانا بھی حرام ہوتا، لیکن آپ نے اس طرف اشارہ فرمادیا کہ یہ کوئی اچھا پیشہ نہیں ہے،

کیونکہ اس پیشے میں انسان کو مسلسل نجاست میں ملوث رہنا پڑتا ہے، اس لئے کہ حجام اپنے منہ سے انسان کے جسم کا گندہ اور ناپاک خون چوس کر کھینچتا ہے جس کی وجہ سے اس کے منہ میں بھی خون آجاتا ہے، اس وجہ سے اس پیشے میں ایک طرح کی خباثت ہے، اس لئے بطور پیشے کے اس کو پسند نہیں فرمایا، جہاں تک اس کے جواز کا تعلق ہے وہ اگلی حدیث سے ثابت ہو رہا ہے۔

باب ماجاء من الرخصة فی کسب الحجام

﴿عن حمید قال: سئل انس رضی اللّٰہ عنہ عن کسب الحجام، فقال انس: احتجم رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وحجمہ ابو طیبۃ، فامرلہ بصاعین من طعام، وکلم اھلہ فوضعوا عنہ من خراجہ، وقال: ان افضل ماتداویتم بہ الحجامۃ، او ان من امثل دوائکم الحجامۃ﴾ (۱۲۳)

حضرت حمید فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حجامت کی کمائی کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حجامت کروائی اور ابوطیبہ نے حجامت کی، تو آپ نے ان کو بطور اجرت دوصاع طعام دینے کا حکم فرمایا، (چونکہ وہ غلام تھے) اس لئے آپ نے ان کے آقا سے بات کی، اس بات چیت کے نتیجے میں ان کے آقاؤں نے اس کا خراج کم کردیا۔ "خراج" کا مطلب یہ ہے کہ پہلے زمانے میں بعض اوقات آقا اپنے غلام پر ایک مقدار مقرر کردیتا تھا کہ تم روزانہ اتنی رقم کما کر لاؤ اور مجھے دو، جس دن غلام مقررہ مقدار کی رقم نہ لاتا تو اس کی پٹائی ہوتی تھی یا کوئی اور تنگی اس پر آقا کردیتا تھا، اس مقررہ مقدار کو "خراج" کہا جاتا تھا۔ اور آپ نے فرمایا کہ سب سے افضل چیز یا سب سے افضل دوا جس کے ذریعہ تم علاج کرو وہ حجامت ہے۔

باب ماجاء فی کراھیۃ ثمن الکلب والسنور

﴿عن جابر رضی اللّٰہ عنہ قال نھی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن ثمن الکلب والسنور﴾ (۱۲۴)

اس کے بارے میں پیچھے تفصیل کے ساتھ عرض کردیا تھا کہ یہ کراہت تحریمی نہیں، بلکہ تنزیہی

ہے۔

بلی کی بیع جائز ہے، گوشت حرام ہے

عن جابر رضی اللہ عنہ قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکلِ الھر وثمنہ (۱۲۵)

جیسا کہ پیچھے تفصیل سے عرض کردیا کہ بلی کی بیع بالاتفاق جائز ہے، اور جب بیع جائز ہے تو اس کا ثمن بھی جائز ہے البتہ اس کا گوشت حرام ہے، اور جس چیز کا گوشت حرام ہو اس کی بیع کا حرام ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، مثلاً گدھا یا گھوڑا وغیرہ یا دوسرے غیر ماکول اللحم جانور ہیں جو سواری اور بار برداری کے کام آتے ہیں، ان کی بیع جائز ہے، اور اس پر تقریباً اجماع ہے کہ بلی کی بیع حرام نہیں۔ البتہ اس حدیث کی وجہ سے اتنا کہا جائے گا کہ اس کی بیع مکروہ تنزیہی ہے۔

باب بلا ترجمة

عن ابی ھریرة رضی اللہ عنہ قال: نہی عن ثمن الکلب الا کلب الصید (۱۲۶)

اس کے بارے میں بھی پیچھے تفصیل آچکی۔ لیکن اس حدیث کی سند پر امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ حدیث "ابو المہزم" سے مروی ہے، اور ابو المہزم ضعیف ہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ابو المہزم واقعی ضعیف ہیں، لیکن متعدد حضرات نے ان کی متابعت کی ہے، مثلاً ولید بن عبداللہ اور مثنیٰ بن الصباحؒ یہ اس کے دو متابع متعدد کتب حدیث میں موجود ہیں۔ لہٰذا متابعت اور تعدد طرق کی وجہ سے یہ حدیث حسن لغیرہ ہوگئی ہے۔

باب ماجاء فی کراھیة بیع المغنیات

عن ابی امامة رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تبیعوا القینات ولا تشتروھن ولا تعلموھن ولا خیر فی تجارة فیھن وثمنھن حرام فی مثل ھذا انزلت ھذہ الایة: ومن الناس من یشتری لھو الحدیث لیضل عن سبیل اللہ الی اخر الایة (۱۲۷)

حضرت ابوامامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: گانے والی عورتوں کو نہ بیچو۔ پہلے زمانے میں باندیاں ہوتی تھیں، ان میں سے بعض باندیاں گانا بجانا بھی جانتی تھیں، اور گانے کے شوقین لوگ ان کی زیادہ قیمت لگاتے تھے۔ "قینات" کے معنی ہیں گانے والی عورت، اس لئے آپ نے منع فرمایا کہ نہ ان کو بیچو، نہ خریدو، نہ ان کو گانا بجانا سکھاؤ، اور ان کی تجارت میں بھی کوئی بھلائی نہیں، اور ان کا ثمن حرام ہے۔ اور انہی گانے بجانے والی باندیوں کے بارے میں قرآن کریم کی یہ آیت نازل ہوئی تھی جس میں ان کی بیع کو حرام قرار دیا گیا ہے۔

باب ماجاء فی کراهیة ان یفرق بین الاخوین الخ

﴿عن ابی ایوب رضی اللّٰه عنه قال: سمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یقول: من فرق بین والدة وولدها، فرق اللّٰه بینه وبین احبته یوم القیامة﴾ (۱۲۸)

حضرت ابوایوب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے سنا، آپ نے فرمایا کہ جو شخص بچے اور اس کی ماں کے درمیان تفریق کرے گا تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کے اور اس کے احبہ کے درمیان تفریق کردیں گے۔ مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص ماں اور بیٹے کا مالک بن گیا، وہ دونوں غلام تھے، اب آقا نے ماں کو ایک کے ہاتھ فروخت کردیا اور بچے کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا۔ تو ایسا کرنا جائز نہیں۔

﴿عن علی رضی اللّٰه عنه قال: وهب لی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم غلامین اخوین، فبعت احدهما، فقال لی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: یاعلی: ما فعل غلامک؟ فاخبرته، فقال: رده رده﴾ (۱۲۹)

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے دو غلام ہبہ فرمائے جو آپس میں بھائی تھے، میں نے ان میں سے ایک کو فروخت کردیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے پوچھا کہ اے علی! دوسرا غلام کیا ہوا؟ میں نے بتادیا کہ فروخت کردیا، آپ نے فرمایا کہ اس کو لوٹاؤ۔ کیونکہ اس طرح بھائیوں کے درمیان تفریق کرنا ٹھیک نہیں۔

باب ماجاء فی من یشتری العبد ولیستغله ثم یجد به عیبا

﴿عن عائشة رضی الله عنها ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قضی ان الخراج بالضمان ﴾ (۱۳۰)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ آمدنی ضمان کے مقابلے میں ہے۔ "خراج" کے معنی ہیں "آمدنی"۔ جس موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا تھا، اس کا واقعہ یہ تھا کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدا اور پھر اس غلام کو نوکری پر لگادیا جس کی وجہ سے آقا کو آمدنی ہوتی رہی، بعد میں اس غلام کے اندر عیب نکل آیا جس کی وجہ سے غلام کو بائع پر واپس کرنا پڑا، جب غلام واپس کیا تو اس وقت یہ سوال پیدا ہوا کہ جتنے روز یہ غلام مشتری کے پاس رہا اور اتنے روز مشتری کو اس غلام کے ذریعہ جو آمدنی حاصل ہوئی اس کا کیا ہوگا؟ کیا آمدنی بھی واپس کرنی پڑے گی یا وہ آمدنی مشتری کی ملکیت سمجھی جائے گی؟ چنانچہ اس کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا تو آپ نے جواب میں یہ جملہ ارشاد فرمایا کہ: "الخراج بالضمان" یعنی آمدنی ضمان کے مقابلے میں ہے، یعنی جس وقت یہ غلام مشتری کے قبضے میں تھا اس وقت اس غلام کا ضمان مشتری پر تھا، لہٰذا اگر اس دوران وہ ہلاک ہوجاتا تو نقصان مشتری کا ہوتا، اور جب مشتری کے ضمان میں تھا تو اس دوران جو آمدنی ہوئی وہ آمدنی بھی مشتری کی ہوگی اور مشتری اس کا مالک ہوگا، وہ اس کے لئے حلال طیب ہے۔ جیسے کہ میں پہلے بھی عرض کرچکا ہوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد "الخراج بالضمان" شریعت کے بہت اہم اصول میں سے ہے۔ "یستغله" کے معنی ہیں کہ وہ اس سے آمدنی حاصل کرتا ہے، "استغلال" کے معنی ہیں آمدنی حاصل کرنا۔

باب ماجاء من الرخصة فی اکل الثمرة للمار بها

﴿عن ابن عمر رضی الله عنهما عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: من دخل حائطا فلیاکل، ولا یتخذ خبنة ﴾

(۱۳۱)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ

وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جو شخص کسی باغ میں داخل ہو تو وہ اس باغ کا پھل کھالے لیکن چھپا کر نہ لے جائے۔

"خبنۃ" کے معنی ہیں وہ چیز جس کو آدمی اپنے کپڑے میں چھپالے، البتہ یہ کھانے کی اجازت بھی عرف کے ساتھ مشروط ہے، بعض علاقوں میں یہ عرف ہے کہ اگر کوئی شخص باغ کے اندر آیا ہے تو اس باغ کا مالک اس کو پھل کھانے سے منع نہیں کرتا، ایسے علاقوں میں پھل کھانا جائز ہے۔ اور بعض علاقوں میں یہ عرف ہے کہ جو پھل زمین پر گر جاتا ہے اس کے کھانے کی تو اجازت ہوتی ہے، لیکن درخت سے توڑنے کے اجازت نہیں ہوتی۔ چنانچہ ان علاقوں میں اسی کے مطابق حکم ہوگا، چنانچہ بعض احادیث میں بھی یہ صراحت آئی ہے کہ جو پھل نیچے گر گیا ہے اسے کھالو، مگر درخت سے توڑ کر مت کھاؤ۔ اور بعض علاقوں میں کسی بھی قسم کے پھل کھانے کی اجازت نہیں ہوتی، ایسی صورت میں کوئی بھی پھل کھانا جائز نہیں ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس کا مدار علاقے کے عرف پر ہے، اگر اجازت ہو تو کھالے ورنہ نہ کھائے۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن رافع بن عمرو رضی اللّٰہ عنہ قال: کنت ارمی نخل الانصاری فاخذونی فذھبوا بی الی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم، فقال: یا رافع لم ترمی نخلھم؟ قلت: یا رسول اللّٰہ: الجوع، قال: لا ترم، وکل ماوقع اشبعک اللّٰہ وارواک﴾ (۱۳۲)

حضرت رافع بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں ایک انصاری کے کھجور کے درخت پر تیر مار رہا تھا تاکہ کھجوریں گریں تو ان کو کھاؤں، انہوں نے مجھے پکڑ لیا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے گئے، آپ نے مجھ سے پوچھا: اے رافع! کیوں تیر مار رہے تھے؟ میں نے جواب دیا: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! بھوک سے مجبور ہو کر، آپ نے فرمایا: تیر مت مارو، البتہ جو کھجور خود سے گر جائے وہ کھالو، اللہ تعالیٰ تمہیں سیر کرے اور سیراب کرے۔ چونکہ وہاں عرف یہی تھا، اس لئے آپ نے توڑنے سے منع فرما دیا۔

باب ماجاء فی النھی عن الثنیا

﴿عن جابر رضی اللّٰہ عنہ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ

وسلم نهی عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والثنيا الا ان تعلم ﴾ (۱۳۳)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محاقلہ اور مزابنہ اور مخابرۃ اور ثنیا سے منع فرمایا۔ محاقلہ اور مزابنہ کے بارے میں تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔ "مخابرہ" یہ مزارعت کی ایک خاص صورت ہے، جس کی تفصیل انشاء اللہ مزارعت کے بیان آجائے گی۔ البتہ اتنی بات سمجھ لیں کہ "مخابرۃ" کی وہ صورت منہی عنہ ہے جس میں زمین کا مالک زمین کے کس خاص حصے کی پیداوار اپنے لئے مقرر کرلے کہ اس خاص حصے میں جو پیداوار ہوگی وہ میری ہوگی، باقی تمہاری ہوگی۔ یہ صورت ناجائز ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ پیداوار اس خاص حصے ہی میں ہو دوسری جگہ پر نہ ہو، اس لئے اس سے منع فرمایا۔

قوله: والثنيا الاان تعلم

"ثنیا" یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں اپنے باغ کا سارا پھل تمہیں فروخت کرتا ہوں، مگر دو درخت کا پھل فروخت نہیں کرتا اور وہ دو درخت متعین نہیں کئے، تو یہ "ثنیا" ہے، یعنی استثناء ہے جو کہ جائز نہیں، لیکن اگر وہ دو درخت متعین کرکے بتادے کہ فلاں دو درخت ہیں تو بیع جائز ہے۔

باب ماجاء في كراهية بيع الطعام حتى ليستوفيه

﴿عن ابن عباس رضی اللہ عنهما ان النبی صلى الله عليه وسلم قال: من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه، قال ابن عباس: واحسب كل شي مثله ﴾ (۱۳۴)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے غلہ خریدا تو اس کے لئے آگے فروخت کرنا جائز نہیں جب تک وہ اس کو اپنے قبضے میں نہ لے لے۔ یہ مسئلہ پیچھے تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے۔ آگے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ہر چیز میں یہی حکم ہے کہ جب تک اس پر قبضہ نہ ہوجائے اس وقت تک اس کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں۔ اس ممانعت کی علت پیچھے گزر چکی ہے، یعنی "ربح مالم يضمن" یعنی جو چیز ابھی ضمان میں نہیں آئی اس پر نفع لینا بھی

جائز نہیں۔

باب ماجاء فی النھی عن البیع علی بیع اخیہ

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنھما عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: لا یبیع بعضکم علی بیع بعض، ولا یخطب بعضکم علی خطبۃ بعض﴾ (۱۳۵)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کوئی شخص تم میں سے دوسرے کی بیع پر بیع نہ کرے اور دوسرے کے خطبے پر خطبہ نہ کرے۔

"بیع پر بیع" کا مطلب

"بیع پر بیع" نہ کرنے کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ ایک بیع پہلے ہو چکی ہے، اور اب دوسرا شخص آکر کہتا ہے کہ تم اس سے بیع فسخ کردو اور مجھ سے بیع کرلو، یہ عمل ناجائز ہے۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ یہاں پر لفظ "بیع" "سوم" کے معنی میں ہو، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک شخص ابھی دوسرے سے بھاؤ تاؤ کر رہا ہے اور بائع اس کو بیچنے پر تقریباً آمادہ ہوگیا ہے لیکن دوسرا شخص درمیان میں آکر یہ کہے کہ میں اس سے زیادہ پیسے لگاتا ہوں، یہ چیز مجھے فروخت کردو۔ تو یہ صورت جائز نہیں۔

دوسرے کے پیغام پر پیغام دینا

"خطبة علی خطبة اخیه" کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی نے نکاح کا پیغام دیا ہوا ہے، اور لڑکی والے اس پیغام پر راضی بھی ہونے لگے ہیں اور مائل ہوگئے ہیں، اب دوسرے شخص کو اسی لڑکی کے نکاح کا پیغام دینا جائز نہیں۔ یہ ممانعت اسی صورت میں ہے جب میلان ہو چکا ہو، لیکن اگر میلان نہیں ہوا ہے تو دوسرے شخص کو پیغام دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

باب ماجاء فی بیع الخمر والنھی عن ذلک

﴿عن ابی طلحۃ رضی اللّٰہ عنہ انہ قال: یا نبی اللّٰہ انی اشتریت خمرا لایتام فی حجری، قال: اھرق الخمر

واکسر الدنان ﴾ (۱۳٦)

حضرت ابو طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں ایک مرتبہ فرمایا کہ یا نبی اللہ! میں نے ان یتیم بچوں کے لئے جو میری پرورش میں ہیں، کچھ شراب خریدی ہے۔ خریدنے کے بعد حرمت کا حکم آگیا ہے، اب میں کیا کروں؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ شراب بہادو اور مٹکے توڑ دو۔ اس حدیث سے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ استدلال فرمایا کہ "خمر" کی بیع جائز نہیں کیونکہ اگر بیع جائز ہوتی تو آپ ان یتیموں کی شراب کی بیع کو ضرور جائز قرار دیتے۔ مسلمان کے لئے خمر کی بیع کا حرام ہونا متفق علیہ مسئلہ ہے۔ اس پر تمام فقہاء کا اجماع ہے، البتہ یہ اجماع خمر بالمعنی الحقیقی کی بیع پر ہے، اور "خمر بالمعنی الحقیقی" کا اطلاق "النی من ماء العنب" پر ہوتا ہے، یعنی انگور کے کچے شیرے سے جو شراب کشید کی جاتی ہے وہ اصل میں "خمر" ہے، اور اس کی بیع باجماع حرام ہے۔

"الکحل" کی خرید و فروخت

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اسی حکم میں تین اور شرابیں بھی داخل ہوجاتی ہیں، ایک طلا، ایک نقیع الذبیب، ایک نقیع التمر، ان کی بیع بھی ناجائز ہے البتہ ان کے علاوہ جتنی شرابیں ہیں، اگر ان کی بیع کے اغراض درست ہوں تو پھر ان کی بیع امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بالکل جائز ہے، البتہ دوسرے ائمہ کے نزدیک ان کی بیع بھی ناجائز ہے۔

مثلاً "الکحل" ہے، یہ بہت سی سائنٹفک اغراض کے لئے استعمال ہوتا ہے، مثلاً دواؤں میں، رنگوں میں، کیمیکلز وغیرہ میں استعمال ہوتا ہے، چونکہ اس کا جائز استعمال موجود ہے اس لئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر اس کی خرید و فروخت کی گنجائش موجود ہے۔(۱۳۷)

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ قال: سئل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ایتخذ الخمر خلا، قال: لا ﴾ (۱۳۸)

اس کے بارے میں پیچھے گزرچکا کہ ابتداء میں اس کی ممانعت کی گئی تھی، بعد میں اس کی اجازت ہوگئی تھی۔

باب ماجاء فی احتلاب المواشی بغیر اذن الارباب

﴿عن سمرۃ بن جندب رضی اللّٰہ عنہ ان النبی صلی اللّٰہ

علیه وسلم قال: اذا اتی احدکم علی ماشیة فان کان فیها صاحبها فلیستاذنه، فان اذن له فلیحتلب ولیشرب، وان لم یکن فیها احد فلیصوت ثلاثا، فان اجابه احد فلیستاذنه، فان لم یجبه احد فلیحتلب ولیشرب ولا یحمل ﴾ (۱۳۹)

حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جب تم میں سے کوئی شخص مویشیوں کے پاس آئے تو اگر ان مویشیوں کا مالکم وہاں موجود ہو تو دودھ نکالنے سے پہلے ان سے اجازت لے لے، اگر وہ دودھ کی اجازت دیدے تو دودھ نکال کرپی لے، اور اگر وہاں کوئی مالک ان کا موجود نہیں ہے اور اس کو دودھ کی ضرورت ہے تو اس کو چاہئے کہ تین مرتبہ آواز دے، اگر کوئی جواب دیدے تو اس سے اجازت لے لے، اور اگر تین مرتبہ آواز دینے کے باوجود جواب نہ ملے تو پھر دودھ نکال کرپی لے۔ البتہ دودھ ساتھ لے کر نہ جائے۔

مالک کی اجازت کے بغیر اس کی ملک سے انتفاع کرنا

اس حکم کا مدار بھی عرف پر ہے، جس علاقے میں مویشیوں کے مالک کی طرف سے اس بات کی اجازت ہوتی ہے کہ اگر کوئی مسافر بھوکا ہو اور اس کو دودھ کی ضرورت ہو تو وہ دودھ پی سکتا ہے تو ان علاقوں میں اجازت کے بغیر بھی دودھ پینا جائز ہے۔ لیکن جہاں ایسا عرف نہ ہو وہاں اجازت کے بغیر دودھ پینا جائز نہیں۔

گویا کہ اصول یہ ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر اس کی کسی چیز سے انتفاع جائز نہیں، اب اگر اجازت صریح حاصل ہو جائے تب بھی انتفاع جائز ہو جاتا ہے یا اجازت صریحہ نہیں ہے بلکہ متعارفہ ہے کہ اگر مالک موجود ہوتا تو اجازت دے دیتا تو ایسی صورت میں بھی انتفاع کرنا جائز ہے۔ لیکن جہاں اجازت متعارفہ نہ ہو وہاں انتفاع جائز نہیں۔

باب ما جاء فی بیع جلود المیتة والاصنام

﴿عن جابر بن عبد اللّٰه رضی اللّٰه عنه انه سمع رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم عام الفتح، وهو بمکة یقول: ان

اللّٰہ ورسولہ حرم بیع الخمر والمیتۃ والخنزیر والاصنام، فقیل: یا رسول اللّٰہ! ارایت شحوم المیتۃ، فانہ یطلی بہ السفن ویدھن بھا الجلود، ویستصبح بھا الناس؟ قال: لا، ھو حرام ثم قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عند ذلک: قاتل اللّٰہ الیھود، ان اللّٰہ حرم علیھم الشحوم، فاجملوہ ثم باعوہ، فاکلوا ثمنہ ﴾ (۱۴۰)

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ انہوں نے فتح مکہ کے سال مکہ مکرمہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ: اللہ تعالیٰ نے شراب کی اور مردار کی اور خنزیر کی اور بتوں کی بیع حرام قرار دی ہے۔

جہاں تک "شراب" کا تعلق ہے، تو شراب انگور کی بنی ہوئی ہوتی ہے جس کو اصلاً لغت کے اعتبار سے "خمر" کہا جاتا ہے، اس کی بیع تو کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ نے اسی کے حکم میں تین شرابوں کا اور اضافہ کیا ہے، ایک طلا، دوسرے نقیع الذبیب، تیسرے نقیع التمر۔ ان کے علاوہ جو دوسری شرابیں ہیں چونکہ وہ اصلاً نجس نہیں ہوتی اور ان کا جائز استعمال بھی ممکن ہے، اس لئے ان کی بیع امام صاحب کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ البتہ پینے کے معاملے میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ ہے، وہ یہ کہ "ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام" لیکن بیع کے معاملے میں امام صاحب کے قول پر فتویٰ ہے وہ یہ کہ اشربہ اربعہ کے علاوہ ہر شراب کی بیع جائز ہے کیونکہ ان کا جائز استعمال بھی ممکن ہے۔

جس چیز کا جائز استعمال موجود ہو، اس کی بیع

بیع کے بارے میں اصول بھی یہ ہے کہ جس چیز کا جائز استعمال ممکن ہو اس کی بیع جائز ہے، اور جس چیز کا جائز استعمال ممکن نہ ہو بلکہ وہ چیز ہمیشہ ناجائز کاموں میں ہی استعمال ہوتی ہو تو اس کی بیع جائز نہیں۔ اسی سے افیون، بھنگ، اور چرس کا حکم بھی نکل آیا کہ ان کا کھانا تو ناجائز ہے کیوں کہ یہ نشہ آور ہوتی ہیں لیکن چونکہ ان کا جائز استعمال بھی موجود ہے اس لئے کہ بعض دواؤں میں یہ چیزیں استعمال ہوتی ہیں، اس لئے ان کی بیع جائز ہے۔ اب اگر کوئی ان کو ناجائز استعمال کرتا ہے تو وہ اس کا اپنا فعل ہے، اس کی ذمہ داری بائع پر عائد نہیں ہوگی۔

اصنام کی بیع من حیث ھی ھی جائز نہیں

"اصنام" کی بیع جو اس حدیث میں حرام کی گئی ہے، وہ "من حیث ھی ھی" اور "من حیث انھا اصنام" اس کی بیع حرام ہے، لیکن اگر کوئی شخص "صنم" کو اس کے مادے کے لحاظ سے فروخت کرے، مثلاً سونے کا بنا ہوا بت ہے، وہ بائع اس کو سونے کی قیمت کے اعتبار سے فروخت کررہا ہے تو یہ بیع جائز ہے۔ البتہ اس صورت میں بھی اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ اس کو توڑ دے تاکہ وہ "صنم" باقی نہ رہے، البتہ "صنم" کی حیثیت سے فروخت کرنا جائز نہیں۔

مردار کی چربی کا حکم

کسی نے سوال کیا یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ہمیں بتایئے کہ مردار کی چربی کا کیا حکم ہے؟ اس کو فروخت کرسکتے ہیں یا نہیں؟ کیونکہ اس کی چربی سے کشتیوں کو روغن کیا جاتا ہے، اور وہ چمڑے پر ملا جاتا ہے، اور اس کے ذریعہ لوگ (چراغ جلاکر) روشنی حاصل کرتے ہیں۔ "استصباح" کے معنی ہیں، روشنی حاصل کرنا۔ جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ: نہیں، وہ مردار کی چربی حرام ہی ہے۔ اس موقع پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ان یہودیوں کو مار ڈالے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان پر چربی حرام فرمائی تھی، لیکن انہوں نے اس چربی کو پگھلایا اور پھر فروخت کرکے اس کی قیمت کھالی۔ یہودیوں نے چربی استعمال کرنے کا یہ حیلہ کیا کہ انہوں نے کہا کہ ہم پر "شحم" چربی حرام کی گئی ہے، اور لفظ "شحم" کا اطلاق چربی پر اس وقت تک ہوتا ہے جب تک اس کو پگھلایا نہ گیا ہو، اور پگھلانے کے بعد اس کو "شحم" نہیں کہا جاتا بلکہ اس کو "ودک" کہتے ہیں۔ جب ہم نے اس کو پگھلالیا تو اب یہ "شحم" نہ رہی بلکہ "ودک" ہوگئی، اور یہ ہمارے لئے حرام نہیں۔ حالانکہ حقیقت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی تھی، لہٰذا ان کا یہ حیلہ درست نہیں تھا۔ اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حیلے کی مذمت بیان فرمائی۔

نام کے بدلنے سے حقیقت نہیں بدلتی

اس سے یہ اصول معلوم ہوا کہ محض نام کے بدل جانے سے حقیقت تبدیل نہیں ہوتی، اور حلت وحرمت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ البتہ اگر ماہیت ہی بدل جائے، مثلاً "خمر" کی ماہیت بدل کر "خل" بن گیا تو اس صورت میں حکم بھی بدل جاتا ہے، یعنی حرمت کا حکم بھی باقی نہیں رہتا، بلکہ وہ

شی طاہر اور حلال ہو جاتی ہے۔

ممانعت کی نص ہو تو بیع جائز نہیں

یہ جو اوپر عرض کیا کہ جس چیز کا جائز استعمال ممکن ہو اس کی بیع جائز ہے، یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے خلاف کوئی نص موجود نہ ہو، لیکن اگر ممانعت کی نص موجود ہو تو اس صورت میں چاہے اس کے استعمال کی جائز صورت ممکن ہو تب بھی اس کی بیع جائز نہیں ہوگی۔

باب ماجاء فی کراھیة الرجوع من الھبة

﴿عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنھما ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: لیس لنا مثل السوء العائد فی ھبتہ کالکلب یعود فی قیئہ﴾ (۱۴۱)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ہمارے لئے یہ بری مثال نہ ہونی چاہئے کہ اپنے ہبہ کو واپس لینے والا ایسا ہے جیسے کوئی کتا قے کرکے اس کو چاٹ لے۔ یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئی چیز ہبہ کردی ہے تو اب اس سے وہ چیز واپس نہ لینی چاہئے، اور اس کا واپس لینا ایسا ہی ہے جیسے کتے کا قے کرکے چاٹنا۔

رجوع عن الھبہ میں شافعیہ اور حنفیہ کا مسلک

اس حدیث سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ جب کوئی شخص کوئی چیز ہبہ کردے تو اب واہب کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہے، نہ قضاءً نہ دیانۃً۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ ان کے نزدیک رجوع عن الھبہ جائز ہے۔ اس میں تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک رجوع عن الھبہ صرف ایک صورت میں جائز ہے، وہ یہ کہ اگر باپ نے اپنے بیٹے کو کوئی چیز ہبہ کی ہو تو باپ کے لئے جائز ہے کہ وہ بیٹے سے وہ چیز واپس لے لے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر غیر ذی رحم محرم کو ہبہ دیا ہے تو واپس لینا جائز ہے۔ اور اگر ذی رحم محرم کو ہبہ دیا ہے تو ہبہ دی ہوئی چیز واپس لینا جائز نہیں۔ اسی طرح اگر کسی نے غیر ذی رحم محرم کو ہبہ دیا اور موھوب لہ نے اس ہبہ کے عوض واھب کو کوئی

چیز دے دی، تو اس صورت میں بھی ہبہ سے رجوع کرنا امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں، اور اگر کوئی عوض نہیں دیا تو پھر رجوع عن الھبہ جائز ہے۔

حنفیہ کا استدلال اور حدیثِ باب کا جواب

امام صاحب ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿الواھب احق بھبتہ مالم یثب منھا﴾

یعنی ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک اس کو اس کے ہبہ کا کوئی عوض نہ دیا گیا ہو۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل حدیثِ باب ہے کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہبہ سے رجوع کرنے کو کتے کا قے کرکے چاٹنے کے مثل قرار دیا۔ حنفیہ کی طرف سے حدیثِ باب کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں: ایک جواب یہ دیا گیا کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ ہبہ سے رجوع کرنا ناجائز اور حرام ہے، بلکہ اس طرف اشارہ فرمایا کہ ہبہ سے رجوع کرنا خلاف مروّت ہے، اسی لئے آپ نے ہبہ سے رجوع کرنے کو کتے کے قے چاٹنے سے تشبیہ دی، اور کتے کے لئے قے چاٹنا حرام نہیں ہوتا، آپ نے یہ مثال نہیں دی کہ انسان اپنی قے کرکے چاٹ لے، اس سے معلوم ہوا کہ جب مشبّہ بہ حرام نہیں تو مشبّہ بھی حرام نہیں ہے۔ لیکن یہ جواب بہت رکیک اور کمزور ہے، کیونکہ اس مثال کے ذریعہ آپ نے اس فعل کی تغلیظ تشنیع بیان فرمائی، لہٰذا یہ کہنا کہ چونکہ کتے کے لئے یہ فعل حلال ہے اس لئے رجوع عن الھبہ بھی حلال ہے، یہ بات محاورات کے خلاف ہے۔

"دیانۃً" اور "قضاءً" کا اختلاف

لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ حدیثِ باب میں دیانت کا بیان ہے، اور حنفیہ کے نزدیک بھی صحیح قول یہ ہے کہ دیانۃً واھب کے لئے ہبہ سے رجوع کرنا درست نہیں۔ اگرچہ قضاءً وہ رجوع نافذ ہو جائے گا۔ اور جو حدیث حنفیہ نے اپنے استدلال میں پیش کی ہے اس میں "قضاءً" کا بیان ہے، یعنی اگر قاضی کی عدالت میں یہ مقدمہ جائے گا تو قاضی اس کو واپس کردے گا۔ شافعیہ اس کے برعکس کہہ سکتے ہیں کہ حدیثِ باب میں قضاءً کا بیان ہے اور دوسری حدیث "الواھب احق بھبتہ" میں

دیانت کا بیان ہے۔ بہرحال احادیث کی رُو سے دونوں باتیں محتمل ہیں، اور ایسے ہی معاملات میں مجتہدین کے درمیان اختلاف ہوتا ہے، کسی ایک جانب کو باطل نہیں کہا جاسکتا۔ دونوں طرف دلائل موجود ہیں۔ اور دونوں حدیثوں پر کلام بھی ہوا ہے، اور جو حدیث حنفیہ نے پیش کی ہے، اس کی سند پر شافعیہ کی طرف سے کلام کیا گیا ہے، لیکن میں نے "تکملہ فتح الملہم" میں اس حدیث کے تمام طرق اور شواہد ذکر کرکے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث قابل استدلال ہے اور سند کی کمزوری کی وجہ سے اس کو رد نہیں کیا جاسکتا۔

باپ اپنے بیٹے سے رجوع عن الھبہ کرسکتا ہے

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم انہ قال: لا یحل لا حد ان یعطی عطیۃ فیرجع فیھا الا الوالد فیما یعطی ولدہ﴾ (۱۴۲)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: کسی شخص کے لئے حلال نہیں کہ وہ عطیہ دے اور پھر اس سے رجوع کرے، سوائے والد کے کہ اس نے جو مال اپنے بیٹے کو بطور ھبہ دیا ہے اس سے رجوع کرسکتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ اگر کسی ذو رحم محرم کو ہبہ کیا ہے تو اس سے رجوع کرنا جائز نہیں اور بیٹا بھی ذو رحم محرم ہے تو اس سے بھی رجوع کرنا جائز نہیں ہونا چاہئے۔ لیکن حنفیہ اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ اجازت "انت ومالک لابیک" کی قبیل سے ہے، یعنی باپ کو اپنے بیٹے کی تمام املاک میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے، اس میں یہ بھی داخل ہے کہ ہبہ دے کر واپس لینے کا حق بھی حاصل ہو۔ لہٰذا بیٹے سے ہبہ واپس لینے کا حق حاصل ہے۔(۱۴۳)

باب ماجاء فی العرایا والرخصۃ فی ذلک

﴿عن زید بن ثابت رضی اللّٰہ عنہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی عن المحاقلۃ والمزابنۃ، الا انہ قد اذن لا ھل العرایا ان یبیعوھا بمثل خرصھا﴾ (۱۴۴)

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محاقلہ اور مزابنہ سے منع فرمایا۔ "محاقلہ" اور "مزابنہ" کے معنی اور ان کی ممانعت کے بارے

میں تفصیل گزر چکی ہے۔ البتہ اہل عرایا کو آپ نے اس بات کی اجازت دی کہ وہ "عرایا" کو اس کے اندازے کے مثل سے فروخت کردیں۔

"عرایا" میں شافعیہ کا مسلک اور تشریح

متعدد احادیث میں "عرایا" کی اجازت وارد ہوئی ہے۔ لیکن "عرایا" کیا چیز ہے جس کی بیع کی آپ نے اجازت عطا فرمائی۔ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان بہت اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پانچ وسق سے کم میں بیع "مزابنہ" کرنے کو "عرایا" کہتے ہیں جو کہ جائز ہے، اور اگر پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہوتو وہ "مزابنہ" ہے اور حرام ہے، لہٰذا ان کے نزدیک اگر کوئی شخص درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو پانچ وسق سے کم کھجوروں کے عوض فروخت کرتا ہے، تو ان کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، یہ بیع "عرایا" ہے۔ گویا کہ ان کی نزدیک "مزابنہ" اور "عرایا" میں صرف یہ فرق ہے، کہ "مزابنہ" پانچ وسق سے زیادہ میں ہوتی ہے اور "عرایا" پانچ وسق سے کم میں ہوتی ہے۔

حنابلہ کا مسلک اور تشریح

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "عرایا" جمع ہے "عریۃ" کی اور "عریۃ" کے معنی ہیں "عطیہ"۔ پہلے زمانے میں لوگ بعض اوقات اپنے کھجور کے درخت کا پھل پکنے سے پہلے یا کاٹنے سے پہلے کسی فقیر کو ہدیہ کردیتے تھے اور اس سے یہ کہتے کہ اس درخت کا پھل تمہارا ہے۔ جس نے درخت دیا اس کو "معریٰ" اور جس کو دیا اس کو "معریٰ لہ" کہتے ہیں۔ وہ "معریٰ لہ" چونکہ تنگ دست ہوتا ہے اس لئے وہ یہ چاہتا ہے کہ یہ پھل جو مجھے ہبہ کیا گیا ہے ابھی مل جائے حالانکہ وہ پھل ابھی درخت پر لگا ہوا ہے یا وہ چاہتا ہے کہ اس پھل کا نفع اور اس کے عوض کوئی چیز مجھے ابھی مل جائے، اس لئے وہ یہ کرتا ہے کہ درخت کا پھل کسی تیسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے اور اس سے یہ کہتا ہے کہ فلاں درخت کا پھل یا کھجور تم لے لو اور مجھے کٹی ہوئی کھجوریں اس کے بدلے میں دیدو تاکہ میں اس کو ابھی استعمال کرلوں یا اس کو فروخت کرکے اس کی قیمت کو اپنے اور اپنے بچوں کی ضروریات میں خرچ کروں۔ اس کو "بیع العرایا" کہا جاتا تھا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ وسق سے کم میں اس کو جائز قرار دیا۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ

فرماتے ہیں کہ اصلاً تو یہ بیع حرام ہونی چاہئے تھی، کیونکہ یہ "مزابنہ" ہی ہے، لیکن لوگوں کی ضروریات اور حاجات کو مدنظر رکھتے ہوئے آپ نے پانچ وسق تک اس کی اجازت دیدی۔ اس کو مختصر لفظوں میں "بیع الموهوب له عرية من غير الواهب" کہا جاسکتا ہے۔

مالکیہ کا مسلک اور تفسیر

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ "بیع العرایا" کی یہ تفسیر فرماتے ہیں کہ بعض اوقات باغ کا مالک اپنے باغ کے ایک درخت کا پھل کسی فقیر اور محتاج کو ہبہ کردیتا تھا اور پھر پھل کاٹنے کے زمانے میں باغ کا مالک اپنے بیوی بچوں کے ساتھ باغ کے اندر قیام کرلیتا تھا تاکہ وہاں رہ کر پھل بھی کھائیں اور تفریح بھی کریں۔ لیکن وہ فقیر اپنے درخت کا پھل توڑنے کے لئے بار بار صبح شام باغ میں آجاتا جس کی وجہ سے مالک اور اس کے بیوی بچوں کو پریشانی ہوتی، اس لئے مالک اس فقیر سے کہتا کہ تم اس درخت کا پھل مجھے فروخت کردو، اور اس کے عوض مجھ سے کٹی ہوئی کھجوریں لے لو، چنانچہ وہ فقیر کٹی ہوئی کھجور لیکر چلا جاتا۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ "بیع العرایا" ہے، اس کو مختصر الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے: "بيع الموهوب له عرية من الواهب" امام مالکؒ کے نزدیک اس حدیث میں اس کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

حنفیہ کا مسلک اور تفسیر

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے "بیع العرایا" کی جو تفسیر بیان فرمائی ہے وہ تقریباً وہی ہے جو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کی ہے، لیکن صرف اتنا فرق ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ باغ کے مالک اور فقیر کے درمیان جو معاملہ ہوا وہ صورۃً تو بیع ہے، لیکن حقیقت میں بیع نہیں، بلکہ "شیئ موھوب" کی تبدیلی ہے، یعنی:

﴿استبدال الموهوب بموهوب آخر قبل قبضه﴾

ہے، گویا ابتداء میں باغ کے مالک نے وہ کھجور ہبہ کی تھی جو درخت پر لگی ہوئی تھی، اور ابھی اس فقیر نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا، اور جب قبضہ نہیں کیا تو ابھی ہبہ تام نہیں ہوا، اس لئے کہ ہبہ کے اندر قبضہ شرط ہے، لہٰذا ہبہ تام ہونے سے پہلے باغ کے مالک نے اس سے کہا کہ میں اس کے عوض کٹی ہوئی کھجور ہبہ کردیتا ہوں۔ لہٰذا حقیقت میں بیع نہیں ہوئی، اس لئے کہ بیع تو اس وقت

ہوتی جب درخت کا پھل فقیر کے قبضے میں آجاتا اور وہ اس کا مالک بن جاتا اور پھر بیع کرتا۔ امام مالکؒ کے نزدیک یہ بیع ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ "استبدال ہبہ" ہے۔

مسلک حنفیہ کی وجوہ ترجیح

مندرجہ بالا چار مذاہب ہیں، اور "بیع العرایا" کے بارے میں چاروں کی تفسیر الگ الگ ہے، اور اگر دقت نظر سے دیکھا جائے تو اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ "عرایا" کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کی تشریح ہر لحاظ سے راجح ہے، لغۃً بھی، روایۃً بھی اور درایۃً بھی۔ لغۃً اس لئے کہ "عرایا" جمع کے "عریۃ" کی اور "عریۃ" کے معنی ہیں "عطیہ"۔ اور یہ بات لغت عرب میں مشہور ہے کہ درخت پر لگی ہوئی کھجور کو ہبہ کردینا "عریہ" کہلاتا ہے۔ جبکہ شافعیہ نے جو تفسیر بیان کی ہے، اس میں "عطیہ" کا کوئی پہلو موجود نہیں۔ دوسرے یہ کہ اہل مدینہ کے درمیان بھی اس کے یہی معنی سمجھے جاتے تھے۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے "العرایا" کی جو تفسیر اختیار کی ہے وہ اس لئے کہ یہ تفسیر اہل مدینہ کے درمیان مشہور و معروف تھی۔ چنانچہ بخاری شریف میں ہے کہ غالباً حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں کسی نے ذکر کیا کہ وہ "عرایا" کی تفسیر کرتے ہیں تو دوسرے صحابی نے جواب دیا: "ماعلم اھل مکۃ بعرایا" یعنی اہل مکہ کیا جانے کہ "عرایا" کیا چیز ہے؟ اس لئے کہ اہل مدینہ جانتے ہیں کہ "عرایا" کی حقیقت کیا ہے۔ کیونکہ وہاں نخلستان تھے، کھجوروں کے باغات تھے، وہ ایک دوسرے کو عطیہ کے طور پر کھجور کا درخت دیدیا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ لغۃً حنفیہ کا مسلک راجح ہے۔

حنفیہ کا مسلک روایۃً اس لئے راجح ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیثِ باب میں جو لفظ استعمال فرمایا، وہ یہ کہ:

﴿قد اذن لاھل العرایا ان یبیعوھا بمثل خرصھا﴾

یعنی اہل عرایا کو "عرایا" کے فروخت کرنے کی اجازت عطا فرمائی۔ لفظ "اہل" سے معلوم ہورہا ہے کہ "عرایا" عطیہ کے معنی میں ہے، نہ کہ "مزابنہ" کے معنی میں ہے۔ اور اگر روایات کو دیکھیں گے تو یہ نظر آئے گا کہ متعدد روایات اس بارے میں تقریباً صریح ہیں کہ "اہل عریۃ" خود "معریٰ" کو فروخت کرتا تھا، جبکہ امام احمدؒ کی بیان کردہ تفسیر پر اتنی روایات موجود نہیں۔

حنفیہ پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ یہ جو فرمارہے ہیں کہ "اہل مدینہ" "عرایا" کو زیادہ جانتے ہیں، توپھر امام مالکؒ کا ہی قول اختیار کرنا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے "عرایا" کی حقیقت کے بارے میں وہی تفسیر مراد لی ہے جو امام مالکؒ نے بیان کی ہے، البتہ اس کی فقہی توجیہ بیان کرنے میں ہمارے اور ان کے درمیان فرق ہوگیا، وہ یہ کہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ ہم اس کو بیع اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ "ہبہ" بغیر قبضہ کے تام نہیں ہوسکتا، اور یہ بات بھی طے شدہ ہے، کہ "عرایا" میں کھجور پر "معریٰ لہ" کا قبضہ نہیں ہوا تھا، اور جب قبضہ نہیں ہوا تو وہ مالک بھی نہیں بنا، اور جب مالک نہیں بناتو وہ آگے فروخت کیسے کرے گا؟ "لہٰذا اس کو حقیقتاً بیع نہیں کہہ سکتے، بلکہ حقیقتاً وہ استبدلال ہبہ ہے۔ اور جن روایتوں میں "بیع" کا لفظ وارد ہوا ہے وہ اس لئے کہ چونکہ صورتاً بیع تھی، اس کی وجہ سے "بیع" کے لفظ کا اطلاق کردیا۔

اور یہ بھی کچھ بعید نہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اصل میں بیع کا لفظ استعمال نہ فرمایاہو۔ اور میں نے "تکملہ فتح الملہم" میں متعدد احادیث نقل کی ہیں جن میں "بیع" کا لفظ نہیں آیا، ہوسکتا ہے کہ راوی نے روایت کرتے وقت اس کو صورتاً بیع سمجھتے ہوئے لفظ "بیع" داخل کردیا ہو۔

دوسرا اشکال اور اس کا جواب

ایک اشکال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر حنفیہ کی بیان کردہ تفسیر مراد لیتے ہوئے یہ کہا جائے کہ یہ "استبدلال ہبہ" ہے تو پھر اس میں "عرایا" کی کیا خصوصیت ہے؟ اس لئے کہ قبضہ سے پہلے تو ہر واہب کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے ہبہ کو تبدیل کردے، صرف اہل "عرایا" کو خاص کرکیوں اجازت دی گئی؟ یہ اجازت تو ہرایک کو حاصل ہوتی ہے۔ حنفیہ کی طرف سے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ چونکہ یہ بات خلاف مروّت ہے کہ آپ نے ایک چیز ہبہ کی اور بعد میں اس سے کہا کہ یہ واپس کردو اور دوسری چیز لے لو۔ ایسا کرنا مروّت کے خلاف ہے، اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر "اہل عرایا" کے ساتھ ایسا کیاجائے تو یہ مروّت کے خلاف نہیں ہونا چاہئے۔

تیسرا اشکال اور اس کا جواب

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدیثِ باب میں "عرایا" کو "مزابنہ" سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور

"مزابنہ" ایک بیع کا نام ہے، اگر "عرایا" بیع نہیں تو پھر اس کا استثناء "مزابنہ" سے درست نہ ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے، لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں۔

"درایۃً" بھی مسلک حنفیہ راجح ہے

حنفیہ کا مسلک درایۃً اس لئے راجح ہے کہ "مزابنہ" درحقیقت "ربا" کا ایک شعبہ ہے، اور "ربا" کے اندر قلیل وکثیر کا کوئی فرق نہیں ہوتا کہ قلیل میں جائز ہو اور کثیر میں ناجائز ہو، اور حنفیہ کی تفسیر لینے کی صورت میں قلیل میں بھی "ربا" کا احتمال باقی نہیں رہتا۔ اس لئے لغۃً، روایۃً اور درایۃً تینوں طریقوں سے حنفیہ کا مسلک راجح ہے۔(۱۴۵)

باب ماجاء فی کراهیة النجش

﴿عن ابی هریرة رضی اللّٰه عنه قال: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم وقال قتیبة: یبلغ به النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: لا تناجشوا﴾ (۱۴۶)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ایک دوسرے سے بڑھ کر بولی مت لگاؤ۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "نجش" سے منع فرمایا "نجش" کے معنی یہ ہیں کہ ایک آدمی دوسرے سے کوئی سامان خرید رہا ہے، اب تیسرا شخص آکر اسی سامان کی زیادہ قیمت لگاتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ مجھے یہ چیز فروخت کردو، حالانکہ اس کا مقصد سامان کو خریدنا نہیں ہے، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ یہ مشتری دھوکہ کھاکر اس کو زیادہ قیمت پر خریدلے۔ اس کو "نجش" کہتے ہیں، اور حدیثِ باب میں اس کی ممانعت کی گئی ہے۔

باب ماجاء فی الرجحان فی الوزن

﴿عن سوید بن قیس قال: جلبت انا ومخرفة العبدی بزا من هجر فجاء نا النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فساومنا بسراویل، وعندی وزان یزن بالاجر، فقال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم للوزان: زن وارجح﴾ (۱۴۷)

حضرت سوید بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے اور مخرفۃ العبدی نے ہجر سے کپڑا منگوایا۔ ہجر ایک جگہ کا نام ہے۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے اور ہم سے شلوار کے کپڑے کے بارے میں بھاؤ تاؤ کیا۔ اس وقت میرے پاس ایک وزان بیٹھا ہوا تھا جو اجرت پر دکانداروں کا سامان وزن کیا کرتا تھا، آپ نے اس وزان سے فرمایا کہ وزن کرو اور جھکتا ہوا وزن کرو۔ یعنی جس پلڑے میں سامان ڈالو اس کو دوسرے پلڑے سے جھکادو تاکہ سامان وزن سے زیادہ ہوجائے کم نہ ہو۔

باب ماجاء فی انظار المعسر والرفق به

﴿عن ابی هريرة رضی اللّٰه عنه قال: قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: من انظر معسرا او وضع له اظله اللّٰه يوم القيامة تحت ظل عرشه يوم لا ظل الا ظله﴾ (۱۴۸)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جس شخص نے کسی تنگ دست کو مہلت دی یا اس کے اوپر سے کمی کردے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کو اپنے عرش کے سائے میں جگہ عطا فرمائیں گے جس دن اس کے علاوہ کوئی سایہ نہ ہوگا۔

پچھلی اُمتوں کے ایک صاحب کا واقعہ

﴿عن ابی مسعود رضی اللّٰه عنه قال: قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: حوسب رجل ممن كان قبلكم، فلم يوجد له من الخير شئی الا انه كان رجلا موسرا، فكان يخالط الناس، فكان يامر غلمانه ان يتجاوزوا عن المعسر، فقال اللّٰه تعالىٰ: نحن احق بذلك منه تجاوزوا عنه﴾ (۱۴۹)

حضرت ابو مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جو لوگ تم سے پہلے گزر چکے ہیں، ان میں سے ایک صاحب کا حساب لیا گیا تو اس کے نامۂ اعمال میں کوئی نیکی نہیں تھی، البتہ وہ غنی اور مالدار آدمی تھا اور لوگوں سے معاملات کیا کرتا تھا۔

تو اس نے اپنے غلاموں کو یہ حکم دے رکھا تھا کہ وہ تنگ دست سے تجاوز کریں۔ یعنی اس پر سختی نہ کریں تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم اس درگزر اور معافی کے زیادہ حقدار ہیں، بنسبت اس بندے کے، اس لئے اس کو درگزر کردو اور معاف کردو۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی تنگ دست کو معاف کردینا بڑا فضیلت کا کام ہے اور اس پر انشاء اللہ اللہ تعالیٰ کے یہاں معافی کی توقع ہے۔

باب ماجاء فی مطل الغنی ظلم

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه عن النبی صلی الله عليه وسلم قال: مطل الغنی ظلم، واذا اتبع احدكم علی ملی فليتبع﴾ (۱۵۰)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: مالدار آدمی کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے۔ اور جب تم میں سے کسی کو غنی آدمی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کو چاہئے کہ وہ اس کے پیچھے لگ جائے۔

مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے

اس حدیث کا پہلا جملہ ہے "مطل الغنی ظلم" "مطل" کے معنی ہیں ٹال مٹول کرنا، تاخیر کرنا، یعنی ایک شخص کے ذمے دوسرے کا قرض ہے، وہ شخص غنی ہے اور اس کو قرض ادا کرنے کی طاقت ہے، اس کے باوجود وقت پر قرض ادا نہیں کرتا تو یہ اس کی طرف سے ظلم ہے۔ ایک اور حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

﴿لی الواجد يحل عرضه وعقوبته﴾

"لی" کے معنی ہیں "ٹال مٹول" یعنی غنی آدمی کا ٹال مٹول کرنا اس کی آبرو اور اس کی سزا کو حلال کردیتا ہے۔

مدیون مماطل سے "ضرر" کے معاوضے کے مطالبے کا حکم

حدیث ۔ اس جملے سے ہمارے دور کا ایک مسئلہ متعلق ہے، وہ یہ کہ بعض حضرات علماء یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو قرض دیا تو اب اس قرض پر اس کو سود کے مطالبہ کرنے

کا شرعاً کوئی حق نہیں ہے، اس لئے کہ سود حرام ہے۔ دوسری چیز جس کا مطالبہ کیا جاسکتا تھا، وہ یہ تھی کہ افراط زر کی وجہ سے روپے کی قیمت میں جو کمی واقع ہوئی ہے، اس کی تلافی مقروض سے کرائی جائے تو اس کو بھی منع کردیا گیا۔ لیکن ہم نے دیکھا کہ مقروض نے یہ وعدہ کیا تھا کہ میں ایک ماہ کے بعد پیسے ادا کردوں گا، لیکن جب تاریخ آنے پر اس سے قرض کی واپسی کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو وہ پیسے ادا نہیں کرتا، حالانکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ اس کے اندر قرض ادا کرنے کی استطاعت موجود ہے، اگر چاہے تو ادا کرسکتا ہے، اس کے باوجود وہ ٹال مٹول سے کام لے رہا ہے، ایسی صورت میں اگر دائن اس سے یہ کہے کہ اگر تم تنگ دست ہوتے تو میں تم کو مہلت دے دیتا، لیکن تم تو مالدار آدمی ہو، ادا کرنے کی طاقت کے باوجود تم ادا نہیں کررہے ہو، لہٰذا جتنی مدت تک تم میرا قرض ادا نہیں کروگے، اس مدت کا نفع تم کو مزید ادا کرنا ہوگا، مثلاً یہ ایک لاکھ روپے کا قرض تم نے ایک ماہ تک ادا نہ کیا تو چونکہ ایک ماہ تک اگر میں ایک لاکھ روپے کسی اسلامی بینک میں رکھواتا تو اس پر مجھے ایک ماہ کے اندر ایک ہزار روپے کا نفع ملتا، لہٰذا اب تم مجھے ایک ماہ بعد ایک لاکھ اور ایک ہزار روپے واپس کروگے، اس لئے کہ تم نے مجھے اس نفع سے محروم کردیا۔ بعض معاصر علماء اس مطالبے کو جائز قرار دیتے ہیں، وہ اس کو "تعویض عن الضرر" کا نام دیتے ہیں، یعنی یہ اس ضرر کا معاوضہ ہے جو دائن کو مدیون کے ٹال مٹول کی وجہ سے لاحق ہوگیا ہے، لہٰذا اس معاوضے کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

"تعویض عن الضرر" پر حدیث سے استدلال

یہ علماء اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: "لاضرر ولا ضرار" یعنی کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ وہ دوسرے کو ضرر پہنچائے، اگر ضرر پہنچائے تو پھر اس کا معاوضہ بھی ادا کرے۔ جو حدیث میں نے ابھی تلاوت کی:

﴿لی الواجد یحل عرضہ وعقوبتہ﴾

یعنی غنی کا ٹال مٹول کرنا اس کی سزا اور آبرو کو حلال کردیتا ہے۔ اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ وہ سزا کا مستحق ہے، لہٰذا اگر اس کو یہ سزا دی جائے کہ تم اتنی رقم زائد ادا کرو تو یہ ان احادیث کی رو سے جائز ہونا چاہئے۔ عرب کے بعض علماء کا یہی موقف ہے۔

یہ صورت سودی صورت کے مشابہ ہے

لیکن میری ناچیز رائے میں یہ موقف صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ موقف تقریباً اسی صورت کے مشابہہ ہے جس کے بارے میں حدیث شریف میں آتا ہے کہ جب کسی شخص کے ذمے دین ہوتا اور دین کی ادائیگی کا وقت آجاتا تو دائن مدیون سے جاکر کہتا کہ:

﴿اما ان تقضی واما ان تربی﴾

یعنی یا تو دین ادا کرو یا اس پر اضافہ کرو۔ یہ مذکورہ صورت بھی اس کے مشابہہ ہو جاتی ہے، اگرچہ بعینہٖ وہ صورت نہیں ہے۔ لہٰذا یہ صورت بھی درست نہیں۔

"تعویض عن الضرر" اور سودی معاملے میں فرق

یہ بات درست ہے کہ جن علماء نے اس کے جواز کا قول اختیار کیا ہے، انہوں نے سود میں اور اس صورت میں کئی فرق بیان کئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اس زیادتی کا مطالبہ اس وقت کیا جاتا ہے جب مدیون مالدار ہو، لیکن اگر مدیون تنگ دست ہو تو پھر زیادتی کا مطالبہ کرنا جائز نہیں۔ جب کہ سودی قرض میں چاہے مدیون مالدار ہو یا تنگ دست ہو، ہر حالت میں اس سے سود کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اس زیادتی کے مطالبے کے لئے "مطل" کا ثبوت ضروری ہے، جب "مطل" پایا جائے گا اس وقت زیادتی کا مطالبہ جائز ہے، اگر "مطل" نہ پایا جائے تو مطالبہ جائز نہیں۔

اسی طرح ان علماء کے نزدیک اس زیادتی کا مطالبہ کرنا اس وقت جائز ہے جب کہ مدیون نے جس عرصہ میں دین ادا نہیں کیا وہ عرصہ اتنا ہو کہ اس عرصے کے دوران اگر دائن یہ رقم کسی جائز اسلامی بینک میں رکھواتا اور اس سے اس کو نفع ملتا، تب صرف اتنی زیادتی کا مطالبہ کرنا جائز ہے جتنا نفع اس کو اس دوران اسلامی بینک سے وصول ہوتا، لیکن اگر وہ اتنی مدت ہے کہ اس مدت کے دوران اسلامی بینک سے کوئی نفع حاصل نہ ہوتا تو پھر مطالبہ کرنا بھی جائز نہیں۔ ان تمام باتوں سے یہ واضح ہو رہا ہے کہ علماء کی بیان کردہ صورت میں اور "سود" کی مروّجہ صورت میں بہت فرق ہے، لیکن اس فرق کے باوجود اس کی سود کے ساتھ مشابہت پائی جا رہی ہے۔ اس لئے میں اس صورت کو درست نہیں سمجھتا۔

"تعویض عن الضرر" میں عقوبت مالیہ پائی جا رہی ہے

دیکھئے: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں فرمایا:

﴿لي الواجد يحل عرضه وعقوبته﴾

اس حدیث میں آپ نے آبرو کا اور سزا کا تو بیان فرمایا کہ اس کی آبرو اور اس کی سزا حلال ہے، لیکن آپ نے یہ نہیں فرمایا "يحل ماله" کہ اس کا مال حلال ہے۔ اور "عقوبت" کے بارے میں بھی جمہور علماء یہ فرماتے ہیں کہ عقوبت مالیہ جائز نہیں، اور جو حضرات علماء جائز بھی کہتے ہیں، ان کے نزدیک بھی وہ مال بیت المال اور حکومت کے پاس جائے گا، متعلقہ آدمی کے پاس نہیں جائے گا، جبکہ زیر بحث صورت میں وہ زیادتی دائن کے پاس جاتی ہے، اس لئے یہ صورت درست نہیں۔

"مماطل" کا جرم چور ڈاکو کے جرم سے کم ہے

دوسرے یہ کہ مدیون مماطل کا جرم چور اور ڈاکو اور غاصب کے جرم سے بڑا جرم نہیں ہے، اب ایک شخص ایک لاکھ روپے چوری کر کے لے گیا، اور چھ ماہ بعد ایک لاکھ روپے برآمد ہوئے اور اس چھ ماہ کے دوران وہ چور اس ایک لاکھ روپے سے تجارت کرتا رہا اور نفع کماتا رہا۔ اب دیکھئے: شریعت نے یہ حکم تو دیدیا کہ چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے، لیکن چور سے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ اگر ایک لاکھ روپیہ مسروق منہ کے پاس ہوتا تو وہ اس دوران اس سے اتنا نفع کماتا، لہٰذا تم اتنی رقم مزید ادا کرو۔ یہ مطالبہ چور سے نہیں کیا۔ تو جب چور ڈاکو جو مدیون مماطل سے زیادہ بڑے مجرم ہیں، ان سے زیادتی کا مطالبہ نہیں کیا گیا تو مدیون مماطل سے زیادتی کا مطالبہ کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

"منافع مغصوبہ" مضمون نہیں ہوتے

اور دیکھئے: "منافع مغصوبہ" حنفیہ کے نزدیک تو مضمون ہی نہیں، اور جن حضرات فقہاء کے نزدیک مضمون ہوتے ہیں، ان کے نزدیک بھی اس وقت مضمون ہوتے ہیں جب وہ نقد کی شکل میں ہوں، اگر نقد کی شکل میں نہ ہوں تو ان کے نزدیک مضمون نہیں ہوتے، جیسا کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا یہی مسلک ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ مدیون مماطل نے منافع غصب کر کے جو نقصان کیا ہے، وہ اس نقصان کو ادا کرے، یہ بات درست نہیں۔

یہ سود خور ذہنیت کا شاخسانہ ہے

بات دراصل یہ ہے کہ یہ تصور اور خیال اور ذہنیت کہ اگر اتنے روز تک میں یہ رقم فلاں جگہ

پر لگاتا تو مجھے وہاں سے اتنا نفع حاصل ہوتا اور اتنے پیسے مجھے ملتے، لہٰذا وہ پیسے مجھے ادا کرو، یہ سود خور ذہنیت ہے، اس لئے کہ سرمایہ دارانہ نظام اور سود خوری کے نظام کا تصور یہ ہے کہ "پیسہ ہر روز نفع بخش ہے" یعنی پیسہ بذات خود نفع دینے والی چیز ہے، اور یہ انڈے دینے والی مرغی ہے، جس کو روزانہ ایک انڈا دینا چاہئے، اور جس دن اس نے انڈا نہ دیا تو اس صورت میں جو شخص اس انڈا نہ دینے کا سبب بنا ہے، اس سے وہ انڈا وصول کرو، یہ سود خوری کی ذہنیت ہے، اور آج کل کی معاشی اصطلاح میں اس کو "Opportunity Cost" کہا جاتا ہے، یعنی ممکنہ اور متوقع نفع، یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ بالقوہ کسی چیز کا نفع بخش ہونا، یہ روپیہ بالقوہ نفع بخش ہے، لہٰذا اگر کسی نے ایک ہفتے یا ایک دن کے لئے پیسہ روک لیا تو گویا کہ اس نے اس بالقوہ ہونے والے نفع کو روک لیا۔ لہٰذا اس کا تدارک کرنا اس کے ذمے ضروری ہے۔

شرعاً "بالقوہ نفع" معتبر نہیں

بات دراصل یہ ہے کہ شریعت نے نقود کے اندر "بالقوہ نفع" کا اعتبار نہیں کیا، اس لئے کہ اگر اس کا اعتبار کرلیا جاتا تو پھر سود کا دروازہ چوپٹ کھل جاتا۔ اس لئے اس "بالقوہ نفع" کا مطالبہ کرنا درست نہیں۔

پھر تو قرض دینے والے پر ظلم ہوگا

اب ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس صورت میں تو اس قرض دینے والے پر بڑا ظلم ہوگا، اور اس سے یہ کہا جائے گا کہ تو نے قرض دیکر کیوں حماقت کی؟ گویا کہ سارا نقصان قرض دینے والے کا ہوگا، اور آج کل کے اخلاق کا جیسا معیار ہے کہ لوگ وعدوں کا پاس نہیں کرتے، وقت پر ادائیگی نہیں کرتے، اب اگر قرض لینے والے کو کھلی چھٹی دیدی جائے گی اور اس سے کوئی مطالبہ نہیں کیا جائے گا تو وہ اور زیادہ تاخیر کرے گا تو اس صورت میں لوگ قرض دینے سے کترائیں گے اور اس کی وجہ سے کاروبار کے اندر نقصان ہوگا، اس کا کیا حل نکالا جائے؟

مدیون مماطل پر دباؤ ڈالنے کا شرعی طریقہ

میں نے اس مشکل کا یہ حل تجویز کیا کہ اس مدیون سے دین کا عقد کرتے وقت ہی یہ معاہدہ لکھوا

لیا جائے کہ اگر استطاعت ہونے کے باوجود اس نے وقت پر ادائیگی نہ کی تو وہ اتنی فیصد رقم خیراتی کام میں لگائے گا اور وہ رقم دائن کی آمدنی کا حصہ نہیں ہوگی اور نہ اس کو ملے گی، بلکہ خیراتی کام میں صرف ہوگی، لہٰذا اب ٹال مٹول کی صورت میں مدیون پر لازم ہوگا کہ وہ مقررہ رقم خیراتی کام میں دے۔ اگر قرض دینے والا کوئی بینک ہے تو وہ بینک اپنے پاس ایک خیراتی فنڈ بنالے، اور قرض دیتے وقت قرض لینے والے سے یہ معاہدہ لکھوالے کہ وقت پر ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں اتنی فیصد رقم اس خیراتی فنڈ میں جمع کرائے گا، اور وہ رقم بینک کی آمدنی کا حصہ نہیں ہوگی۔ یہ معاہدہ اس لئے کیا جائے گا تاکہ اس پر دباؤ رہے اور اس دباؤ کے نتیجے میں وہ وقت پر ادائیگی کردے۔

اس حل کا شرعی جواز

جہاں تک اس حل کے شرعی جواز کا تعلق ہے تو یہ معاہدہ ایک وعدہ ہے جو قرض لیتے وقت مدیون کررہاہے کہ اگر میں نے وقت پر ادا نہ کیا تو اتنی رقم خیراتی کام میں لگاؤں گا۔ اور فقہاء مالکیہ نے تو اس کی صراحت کی ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے، اور بعض فقہاء مالکیہ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص قرض لیتے وقت ایسا وعدہ کرے گا تو وہ قضاءً بھی نافذ ہوجائے گا، یعنی وقت پر ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں عدالت کے ذریعہ بھی اس کو مجبور کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنا یہ وعدہ پورا کرے اور ادائیگی کرے۔ لہٰذا اس وعدہ کے ذریعہ دونوں کے حقوق کی رعایت ہوجاتی ہے، دائن کے حقوق کا اور اس کی رقم کا تحفظ بھی ہوجاتا ہے اور مدیون پر دباؤ بھی پڑجاتا ہے کہ وہ وقت پر ادائیگی کرے اور سود کا مفسدہ بھی لازم نہیں آتا۔

حدیثِ باب کا دوسرا جملہ

اس حدیث کا دوسرا جملہ یہ ہے کہ:

﴿واذا اتبع احدکم علی ملی فلیتبع﴾

یعنی جب تم میں سے کسی کو غنی آدمی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کو چاہئے کہ وہ اس کے پیچھے لگ جائے۔ پیچھے لگانے کا مطلب یہ ہے کہ دین کا حوالہ دوسرے پر کردیا جائے تو دائن اس غنی کے پیچھے لگ جائے مثلاً مدیون یہ کہے کہ تم مجھ سے پیسے وصول کرنے کے بجائے فلاں سے وصول کرلینا، اس کو ''حوالہ'' کہتے ہیں، اور پیچھے لگنے کا مطلب یہ ہے کہ دائن اس حوالے کو قبول کرلے۔ گویا کہ

حدیث کے اس جملے میں "حوالہ" قبول کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ "حوالہ" "شرعاً" جائز ہے۔ لیکن حدیث کے اس جملے سے متعدد فقہی مسائل متعلق ہیں۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

اس حدیث سے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر استدلال فرمایا ہے کہ "حوالے" کی صحت کے لئے "محیل" کا حوالہ کردینا کافی ہے۔ "محتال" یعنی دائن کی رضامندی ضروری نہیں، گویا کہ "مدیون" اگر اپنے "دائن" سے یہ کہے کہ میں اپنے دَین کا حوالہ فلاں پر کرتا ہوں، اور وہ "فلاں" دَین کو قبول بھی کرلے تو اب "دائن" پر واجب ہے کہ اس حوالے کو قبول کرے، اگر "دائن" راضی نہ ہو تب بھی حوالہ درست ہوجائے گا۔ وہ فرماتے ہیں کہ حدیثِ باب میں "فلیتبع" صیغہ امر ہے، اور صیغہ امر وجوب پر دلالت کرتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ پیچھے لگ جانا واجب ہے، چاہے دائن اس پر راضی ہو یا نہ ہو۔

جمہور فقہاء کا مسلک اور ان کی دلیل

لیکن ائمہ ثلاثہ یعنی حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ اور جمہور فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ "محتال" یعنی دائن کی رضامندی کے بغیر "حوالہ" درست نہیں ہوتا۔ ان کے نزدیک "حوالہ" ایک سہ فریقی معاملہ ہے، اس میں تین فریق ہوتے ہیں اور تینوں کی رضامندی ضروری ہے۔ ایک محیل، دوسرے محتال، تیسرے محتال علیہ، جب تک یہ تینوں فریق متفق نہ ہوں اس وقت تک حوالہ درست نہیں ہوتا۔ لہٰذا "محتال" یعنی دائن کی رضامندی بھی ضروری ہے۔

جمہور فقہاء اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو ترمذی شریف میں پیچھے "باب ماجاء ان العاریۃ مؤداۃ" میں گزری، جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "علی الید ما اخذت حتی تؤدی" یعنی ہر ہاتھ پر وہ چیز واجب ہے جو اس نے لی ہو، یہاں تک کہ وہ مالک کو ادا کردے۔ اس حدیث کی وجہ سے مدیون پر واجب ہے کہ وہ اپنا دَین "دائن" تک پہنچائے۔ اور یہ وجوب اس وقت تک ہے جب تک وہ ادا نہ کردے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل ذمہ داری مدیون کی ہے، اور "دائن" کو "مدیون" سے مطالبے کا حق حاصل ہے، اور یہ حق دائن کی رضامندی کے بغیر ساقط نہیں ہوگا۔

اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ "فلیتبع" میں جو امر ہے، یہ وجوب کے لئے نہیں ہے، بلکہ استحباب کے لئے ہے۔ گویا کہ "دائن" کو یہ ہدایت فرمائی گئی ہے کہ اگر کوئی "مدیون" کسی غنی آدمی پر حوالہ کررہا ہے تو اس کو قبول کرلو۔ لیکن اس کے ذمے قبول کرنا واجب نہیں کیا گیا۔

جمہور فقہاء کی عقلی دلیل

جمہور فقہاء عقلی دلیل یہ بیان فرماتے ہیں کہ مدیون، مدیون میں بھی فرق ہوتا ہے، ایک مدیون نرم مزاج کا ہے۔ اس سے بات کرنا آسان، اس سے دَین کا مطالبہ کرنا آسان، اس سے اگر بات کی جائے تو کم از کم دل تو ٹھنڈا ہو جائے گا، چاہے وہ پیسے اس وقت ادا نہ کرے۔ ایک دوسرا مدیون ہے کہ جو سخت مزاج ہے، اس سے ملاقات ہونی بھی مشکل ہے، اگر ملاقات ہو بھی جائے تو بات کرتے وقت لٹھ مارے، ایسے آدمی سے دین کا مطالبہ کرنا اور دَین وصول کرنا بہت دشوار ہوتا ہے جبکہ نرم مزاج آدمی سے دَین وصول کرنا آسان ہوتا ہے۔ لہٰذا دائن کو اس بات پر مجبور کرنا کہ جاکر فلاں سخت مزاج آدمی سے اپنا دَین وصول کرے اور مدیون سے مطالبہ نہ کرے، یہ شریعت کا تقاضہ نہیں ہے۔

اس کے علاوہ جمہور فقہاء یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر ایک مرتبہ یہ قبول کرلیا گیا کہ "حوالہ" قبول کرنا "دائن" پر واجب ہے تو پھر یہ سلسلہ غیر متناہی ہو جائے گا کیونکہ مثلاً الف نے دَین کا حوالہ ب پر کردیا۔ جب دائن ب سے دَین کا مطالبہ کرنے پہنچا تو اس نے ج پر حوالہ کردیا۔ جب دائن ج کے پاس پہنچا تو اس نے د پر حوالہ کردیا۔ اور ہر جگہ دائن کو حوالہ قبول کرنا واجب کردیا گیا ہے تو اس صورت حال میں دائن بیچارہ چکر لگاتے لگاتے ختم ہوجائے گا اور دَین پھر بھی وصول نہیں ہوگا۔ اس سے یہی بات نکلتی ہے کہ حدیثِ باب میں حوالہ قبول کرنے کا "امر" وجوب کے لئے نہیں ہے بلکہ استحباب کے لئے ہے۔

حوالے میں "محیل" بری ہوگیا یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ جو اس حدیث سے متعلق ہے، اور جس کی طرف امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اشارہ فرمایا ہے وہ یہ کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ حوالے کے نتیجے میں "محیل" (مدیون اصلی) بری ہوجاتا ہے۔ اور دائن کو یہ حق نہیں رہتا کہ

وہ آئندہ کبھی بھی اپنے دَین کا "محیل" سے مطالبہ کرے۔ بلکہ اس پر واجب ہے کہ ہمیشہ "محتال علیہ" سے مطالبہ کرے، اور اب کسی بھی حال میں اصل مدیون (محیل) سے مطالبہ کا حق لوٹ کر نہیں آئے گا۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول بتایا جاتا ہے۔

امام صاحبؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر "توی" متحقق ہو جائے تو اس صورت میں "دائن" اصلی مدیون (محیل) سے مطالبہ کا حق رکھتا ہے۔ اور "توی" یہ مصدر ہے: توی، یتوی، توی سے، اس کے معنی ہیں "ہلاک ہو جانا"۔ "حوالہ" میں "توی" کی کئی صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ مثلاً "محتال علیہ" نے دَین ادا کرنے سے انکار کر دیا کہ میں دین ادا نہیں کروں گا اور دائن کے پاس دَین ثابت کرنے کے لئے کوئی بینہ اور ثبوت بھی نہیں ہے، تو اس صورت میں "توی" متحقق ہو گیا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دَین ادا کرنے سے پہلے "محتال علیہ" کا انتقال ہو گیا، اور اس نے ترکہ میں اتنا مال نہیں چھوڑا کہ اس سے دَین ادا ہو جائے۔ اس صورت میں بھی "توی" پایا گیا۔ تیسری صورت صاحبینؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر قاضی اور عدالت نے "محتال علیہ" کو مفلس اور دیوالیہ قرار دے دیا تو اس صورت میں بھی "توی" متحقق ہو گیا۔ لہٰذا مندرجہ بالا صورتوں میں سے کسی صورت کے پائے جانے کی وجہ سے "توی" متحقق ہو جائے تو اب "دائن" اصل مدیون سے مطالبہ کر سکتا ہے کہ اب تم میرا دَین ادا کرو۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا استدلال

امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہما وغیرہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "اذا اتبع احدکم علی ملی فلیتبع" اس میں فرمایا کہ جب پیچھے لگا دیا جائے تو پیچھے لگے رہو، یعنی ہمیشہ پیچھے لگے رہو۔ اور اس میں ذکر نہیں ہے کہ جس نے پیچھے لگایا ہے اس سے رجوع کر سکتے ہو۔ لہٰذا ہمیشہ اسی کے پیچھے لگنا ہو گا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اثر سے استدلال فرماتے

ہیں جو امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں تعلیقاً نقل کیا ہے، وہ یہ ہے کہ:

﴿ليس على مال مسلم توى﴾ (۱۵۴)

یعنی مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں آسکتی، حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ بات اسی سیاق میں بیان فرمائی کہ اگر ہم یہ کہیں کہ دائن اب محیل سے رجوع اور مطالبہ نہیں کرسکتا تو اس صورت میں مسلمان کے مال پر ہلاکت آگئی۔ اس لئے کہ دائن کا مال ضائع ہوگیا اور اب ملنے کی کوئی اُمید نہیں، حالانکہ مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں۔

شافعیہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس اثر پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس اثر کا مدار ایک راوی خلید بن جعفر پر ہے اور ان کو مجہول قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے اس اثر سے استدلال درست نہیں۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ خلید بن جعفر صحیح مسلم کے رجال میں سے ہیں۔ حضرت شعبہ رحمۃ اللہ علیہ جیسے مُتعنت فی الرجال نے ان سے حدیثیں روایت کی ہیں۔ لہٰذا ان کی حدیث قابل استدلال ہے۔ بعض شافعیہ نے اس اثر ليس على مال مسلم توى کی کچھ تاویل بھی کی ہے، وہ یہ کہ یہ اس صورت میں ہے جب حوالے کے وقت دائن یہ سمجھ رہا تھا کہ "محتال علیہ" غنی اور مالدار ہے اور پیسے ادا کرنے پر قادر ہے، لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ غنی نہیں ہے بلکہ فقیر ہے۔ ایسی صورت میں ليس على مال مسلم توى صادق آتا ہے۔ لیکن اگر وہ پہلے بھی غنی تھا، اور اس کا غنی ہونا معلوم تھا، بعد میں وہ مفلس ہوگیا تو اس صورت میں یہ اثر صادق نہیں آئے گا۔

اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ اثر تو مطلق ہے، پھر آپ نے اس میں کہاں سے قیدیں داخل کردیں، اور اس کی تائید میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر بھی موجود ہے، جس میں آپ نے فرمایا کہ "حوالہ" میں "توی" کی صورت میں محیل سے رجوع کرسکتے ہیں۔ اسی طرح حضرت حسن بصریؒ اور حضرت قاضی شریحؒ، حضرت ابراہیمؒ یہ سب حضراتِ تابعین بھی اس بات کے قائل ہیں کہ "محیل" کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں یہ کہاں کہا گیا ہے کہ

قیامت تک اس کے پیچھے لگے رہنا، چاہے پیسے ملیں یا نہ ملیں، چاہے محتال علیہ مرجائے یا زندہ رہے۔ چاہے وہ انکار کرے یا اقرار کرے۔ یہ سب باتیں حدیث میں کہاں ہیں؟ بلکہ حدیث میں تو حوالے کو "ملی" ہونے پر موقوف کیا گیا ہے کہ اگر غنی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کے پیچھے لگ جاؤ، جس کا مطلب یہ ہے کہ "حوالہ" کے قبول کرنے کا مدار "محتال علیہ" کے غنی ہونے پر ہے۔ اگر وہ غنی نہیں ہے، تو اس صورت میں حوالہ قبول کرنے کی علت باقی نہیں رہی۔ لہٰذا افلاس کی صورت میں اصل مدیون کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

"چیک" پر حوالے کے احکام جاری ہوں گے

ہمارے موجودہ دور میں حوالے کا رواج بہت ہوگیا ہے، جیسے یہ چیک ہے، جس شخص کا بینک کے اندر اکاؤنٹ ہے وہ کسی کے نام چیک جاری کردیتا ہے کہ جاکر بینک سے یہ رقم وصول کرلو۔ یہ بھی حوالہ ہے، اس لئے کہ چیک جاری کرنے والے کا دَین بینک پر ہے، اور چیک جاری کرنے والے پر دوسرے شخص کا دَین ہے، اب یہ چیک جاری کرنے والا اپنے دین کا حوالہ بینک پر کردیتا ہے۔ اس صورت میں بینک "محتال علیہ" ہوتا ہے، چیک جاری کرنے والا "محیل" اور جس کے نام چیک جاری ہوا ہے وہ "محتال" ہے۔ لہٰذا اس پر حوالے کے تمام احکام جاری ہوں گے۔

چیک سے اداءِ زکوٰۃ اور بیع صرف کا حکم

چونکہ یہ حوالہ ہے، اس لئے اگر کسی شخص نے دوسرے کو چیک دے دیا تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے نقد پیسے ادا کردیئے۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے چیک کے ذریعے زکوٰۃ ادا کی، تو اس وقت تک زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی جب تک وہ شخص بینک سے نقد رقم وصول نہ کرلے۔ اسی طرح چیک کے ذریعہ ادائیگی کی صورت میں بیع صرف درست نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ "بیع صرف" میں مجلس کے اندر قبضہ ضروری ہے، جبکہ چیک کے اندر ادائیگی نہیں ہے، بلکہ حوالہ ہے۔ اسی طرح چیک کے علاوہ بھی دَین کی جتنی رسیدات آج کل رائج ہیں، ان سب کا بھی یہی حکم ہے۔

کچھ عرصہ پہلے تک کرنسی نوٹ کے بارے میں بھی تمام علماء یہ کہا کرتے تھے کہ یہ نوٹ بھی دَین کی رسید ہے اور اس کی ادائیگی بھی حقیقت میں حوالہ ہے، اس لئے اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی اور اس کے ذریعہ بیع صرف بھی درست نہیں ہے۔ لیکن اس کے بارے میں تفصیل پہلے عرض

کرچکا ہوں کہ اب کرنسی نوٹ رسید نہیں ہے، بلکہ اب "ثمن عرفی" بن گئے ہیں۔ اس لئے اس کے ذریعہ زکوٰۃ بھی ادا ہوجائے گی اور بیع صرف بھی درست ہے۔

باب ماجاء فی المنابذة والملامسة

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: نهی رسول الله صلی الله عليه وسلم عن بيع المنابذة والملامسة﴾ (۱۵۵)

"منابذة" کے معنی یہ ہیں کہ بائع مشتری سے یہ کہتا ہے کہ جس وقت یہ چیز جس کا بھاؤ تاؤ ہوا ہے، میں تمہاری طرف پھینکوں گا، اس وقت بیع لازم ہوجائے گی۔ اور ملامسہ کے معنی یہ ہیں کہ بائع مشتری کے درمیان جس چیز کا بھاؤ تاؤ ہورہا ہے، اس کے بارے میں مشتری یہ کہے کہ جس وقت میں اس کو ہاتھ لگاؤں گا اس وقت بیع لازم ہوجائے گی۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے منع فرمادیا، زمانہ جاہلیت میں ان دونوں کا رواج تھا۔ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ان میں تعليق التمليك على الخطر پائی جارہی ہے۔ جو "غرر" ہی کی ایک قسم ہے۔ اس لئے یہ دونوں بیع جائز نہیں۔

باب ماجاء فی السلف فی الطعام والتمر

﴿عن ابن عباس رضی الله عنهما قال: قدم رسول الله صلی الله عليه وسلم المدينة وهم يسلفون فی الثمر، فقال: من اسلف فليسلف فی كيل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم﴾ (۱۵۶)

"سلف" سے مراد ہے "بیع سلم" حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورۃ تشریف لائے تو اہل مدینہ تمر میں "بیع سلم" کیا کرتے تھے، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ جب تم بیع سلم کرو تو کیل اور وزن معلوم ہونا چاہئے اور اجل بھی متعین ہونی چاہئے۔ اس حدیث سے بیع سلم کی مشروعیت معلوم ہوتی ہے۔

"حیوان" میں بیع سلم کا حکم

"حیوان" میں بیع سلم کے جواز کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمۃ

اللہ علیہ کے نزدیک حیوان میں بیع سلم جائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک حیوان میں بیع سلم جائز نہیں۔ اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک بیع سلم کے لئے ضروری ہے کہ یا تو وہ چیز کیلی ہو، یا وزنی ہو، یا عددیات متقاربہ میں سے ہو۔ لہٰذا اگر کوئی چیز عددیات متفاوتہ میں سے ہے جس کے افراد اور آحاد میں بہت زیادہ تفاوت ہوتا ہے تو اس میں بیع سلم جائز نہیں۔ اس لئے کہ ان میں جھگڑے کا امکان ہے۔ جب ادائیگی کا وقت آئے گا تو بائع کہے گا کہ میں نے ادنیٰ چیز میں سلم کیا تھا اور مشتری کہے گا کہ نہیں، اعلیٰ اور عمدہ چیز میں سلم ہوا تھا۔(۱۵۷)

حیوان کا استقراض جائز ہے یا نہیں؟

اس اختلاف کی بناء اور مدار ایک دوسرے مسئلے پر ہے۔ وہ یہ ہے کہ شافعیہؒ کے نزدیک حیوان کا "استقراض" (قرض پر لینا) جائز ہے۔ ہمارے نزدیک حیوان کا "استقراض" بھی جائز نہیں، اس لئے کہ "استقراض" ہمیشہ "ذوات الامثال" میں ہوتا ہے۔ "ذوات القیم" میں استقراض جائز نہیں۔ کیونکہ یہ قاعدہ کلیہ اور اصول ہے کہ الاقراض تقضی بامثالها لہٰذا قرض کے لئے مثلی ہونا ضروری ہے۔ اور عددیات متفاوتہ میں مثل نہیں ہوتا، اس لئے ان میں نہ تو "استقراض" درست ہے اور نہ بیع سلم درست ہے۔

حیوان کی ادھار بیع جائز نہیں

یہ حدیث پیچھے گزر چکی ہے کہ:

﴿نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة﴾

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان کی ادھار بیع سے بھی منع فرمادیا۔ جب ادھار بیع ممنوع ہے تو "استقراض" بھی ممنوع ہوگی۔ اس لئے کہ دونوں کی علت ایک ہے، وہ ہے اس کا "عددیات متفاوتہ" میں سے ہونا۔ لہٰذا بیع سلم بھی جائز نہیں ہوگی۔

حنفیہ کی دلیل حضرت فاروق اعظمؓ کا اثر

ہماری ایک اور دلیل حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر ہے، وہ یہ کہ آپ نے ایک

مرتبہ ارشاد فرمایا کہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے گئے اور "ربا" کے بارے میں بعض باتوں کی آپ نے تفصیل بیان نہیں فرمائی۔ لہٰذا تم "ربا" سے بھی بچو اور "ریبہ" سے بھی بچو۔ یعنی جہاں "ربا" کا شبہ ہو، اس سے بھی بچو۔ جب حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ بات ارشاد فرمائی تو بعض لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا ہونے لگا کہ "ربا" کا پورا معاملہ مبہم ہے اور اس میں یہ پتہ لگانا مشکل ہے کہ کیا چیز ربا ہے اور کیا چیز ربا نہیں ہے۔ تو ایک دوسرے موقع پر حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس غلط فہمی کو دور کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

﴿ان من الربا ابوابا لاتخفی علی احد ومنها السلم فی السن﴾ (۱۵۹)

یعنی ربا کے کچھ ابواب ایسے ہیں جو کسی پر بھی پوشیدہ نہیں ہیں، اور انہیں میں سے "مویشیوں" میں سلم کرنا ہے۔ "سن" کے لغوی معنی ہیں "عمر" لیکن کنایۃً اس لفظ کا اطلاق "مویشی" پر بھی ہوتا ہے۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ فرمایا کہ "مویشیوں میں سلم کرنا" "ربا" کا وہ باب ہے جو کسی پر بھی مخفی نہیں ہے۔ گویا کہ انہوں نے حیوان کے اندر سلم ناجائز قرار دیا، اور "ربا" کا ایک شعبہ قرار دیا۔ لہٰذا حنفیہؒ کے نزدیک حیوان میں نہ بیع سلم جائز ہے، نہ استقراض جائز ہے اور نہ بیع نسیئہ جائز ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے استدلالات اور اس کے جوابات پیچھے "باب ماجاء فی کراھیۃ بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ" میں گزر چکے ہیں۔ وہاں دیکھ لیا جائے۔

باب ماجاء فی ارض المشترک یرید بعضهم بیع نصیبه

﴿عن جابر بن عبد اللّٰه رضی اللّٰه عنه ان نبی اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال: من کان له شریک فی حائط فلایبیع نصیبه من ذلک حتی یعرضه علی شریکه﴾ (۱۶۰)

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص کا کسی باغ میں کوئی شریک ہو، وہ اپنا حصہ باغ میں سے فروخت نہ کرے، جب تک کہ وہ اپنا حصہ اپنے شریک کو پیش نہ کردے"۔

مثلاً ایک باغ دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، ایک شریک اپنا حصہ دوسرے کسی شخص

کے ہاتھ فروخت کرنا چاہتا ہے تو اس پر واجب ہے کہ کسی اور کو بیچنے سے پہلے اپنا حصہ اپنے شریک کو پیش کرے، اور اس سے کہے کہ میں اپنا حصہ فروخت کر رہا ہوں، اتنی قیمت لگ رہی ہے اگر تم چاہو تو اس قیمت پر تم لے لو، اگر وہ شریک خرید لے تو ٹھیک ہے ورنہ پھر دوسرے کے ہاتھ فروخت کردے۔

بہرحال، یہ حکم متفق علیہ ہے کہ شریک پر پیش کرنا چاہئے، لیکن اگر اس نے شریک پر پیش کیا اور شریک نے خریدنے سے انکار کردیا تو اب سوال یہ ہے کہ کیا اس کے انکار کرنے سے اس کا حق شفعہ ساقط ہوجائے گا یا نہیں؟

شریک خریدنے سے انکار کردے تو حق شفعہ کے اسقاط کا حکم

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حق شفعہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کو پیش کش کی گئی، خریدنے کا موقع دیا گیا، اس کے باوجود اس نے نہیں خریدا تو اس نے اپنے حق شفعہ کو ساقط کردیا۔ لہٰذا اب اگر وہ دوسرے شخص کو فروخت کرے گا تو اس شریک کو حق شفعہ نہیں ملے گا اور بیع تام ہوجائے گی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب شریک نے پیش کش کے وقت خریدنے سے انکار کیا تو اس انکار سے حق شفعہ ساقط نہیں ہوا بلکہ جس وقت وہ شریک دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے گا، اس وقت اس کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ حق شفعہ "ثابت" ہی بیع سے ہوتا ہے، جب تک بائع نے بیع نہیں کی تھی اس وقت تک حق شفعہ ثابت ہی نہیں ہوا تھا، اور جب بیع سے پہلے ثابت ہی نہیں ہوا تو ساقط کیسے ہوجائے گا؟ اس لئے کہ "ساقط" ہونا تو "ثابت" ہونے کی فرع ہے۔ لہٰذا پیش کش کے وقت خریدنے سے انکار کرنا حق شفعہ کے ساقط ہونے کا موجب نہیں، لہٰذا بیع کے بعد انکار کرنے سے یہ حق ساقط ہوگا، اس سے پہلے ساقط نہیں ہوگا۔

"وجادۃ" کا حکم

حضرت قتادہؒ کے پاس حضرت سلیمان یشکری کا صحیفہ آگیا تھا اور حضرت سلیمان یشکری کے پاس حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا صحیفہ تھا۔ حضرت سلیمان یشکری اس صحیفے سے روایت کرتے تھے۔ ایسے صحیفے کو "وجادۃ" کہا جاتا ہے۔ ایک ہوتا ہے "مناولہ" یہ وہ صحیفہ ہوتا ہے جو شیخ اپنے کسی شاگرد کو

دے دیتا ہے اور اس سے کہتا ہے کہ تم اس میں موجود تمام روایات کو آگے روایت کرسکتے ہو، یا شیخ اس شاگرد کو اجازت دے دیتا ہے کہ اس صحیفے کے اندر جو روایات ہیں اس کی تمہیں اجازت دیتا ہوں۔ لیکن اگر کسی شاگرد کو اپنے شیخ کا کوئی صحیفہ "مناولہ" اجازت کے بغیر کہیں سے مل گیا، وہ صحیفہ "وجادۃ" کہلاتا ہے، اور یہ معتبر نہیں ہوتا۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ یہاں یہ بیان فرمارہے ہیں کہ حضرت سلیمان جو روایات حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بطور "وجادۃ" کے نقل کریں وہ روایات معتبر نہیں۔

باب ماجاء فی المخابرة والمعاومة

﴿عن جابر ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والمعاومة، ورخص فی العرایا﴾ (۱۶۲)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محاقلہ، مزابنہ، مخابرۃ اور معاومہ سے منع فرمادیا اور "عرایا" کی اجازت دے دی۔ محاقلہ اور مزابنہ کے بارے میں تفصیل پیچھے گزر چکی اور "مخابرۃ" کے بارے میں تفصیل انشاء اللہ آگے مستقل باب میں آجائے گی۔ اور "معاومہ" کے معنی یہ ہیں کہ باغ کے پھلوں کی ایک سال تک یا ایک سال سے زیادہ تک بیع کردینا۔ مثلاً بائع یہ کہے کہ تین سال تک جو پھل اس باغ میں آئے گا، وہ پھل میں آج ہی فروخت کرتا ہوں۔ چونکہ یہ "بیع المعدوم" ہے۔ اس لئے ناجائز ہے، اس کو "بیع السنین" بھی کہتے ہیں۔ اور "عرایا" کے بارے میں تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔

باب (بلا ترجمة)

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ قال: غلا السعر علی عھد النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم، فقالوا: یارسول اللّٰہ! سعرلنا، فقال: ان اللّٰہ ھوالمسعر القابض الباسط الرزاق، وانی لارجوان القی ربی ولیس احد منکم یطلبنی بمظلمة فی دم ولامال﴾ (۱۶۳)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے

میں دام مہنگے ہو گئے۔ لوگوں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ہمارے لئے "تسعیر" کردیجئے۔ یعنی سرکاری طور پر اشیاء کے دام مقرر فرمادیجئے، تاکہ کوئی شخص زیادہ قیمت وصول نہ کرسکے۔ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ ہی قیمتیں مقرر کرنے والے ہیں اور وہی اشیاء کی رسد کو کم کرنے والے اور سکیڑنے والے ہیں، اور وہی اشیاء کو پھیلانے والے ہیں اور وہی رزق دینے والے ہیں، اور میں اس بات کی امید رکھتا ہوں کہ اپنے پروردگار سے اس حال میں ملاقات کروں کہ تم میں سے کوئی شخص مجھ سے کسی ظلم کا مطالبہ کرنے والا نہ ہو۔ نہ جان میں، اور نہ مال میں۔ یعنی کسی کی جان یا مال پر مجھ سے ظلم سرزد نہ ہو۔

حکومت کے لئے وقتی طور پر تسعیر کی گنجائش ہے

اس حدیث کے ذریعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتادیا کہ شریعت کا اصل منشاء یہ ہے کہ اشیاء کی قیمتیں خریدار اور بیچنے والا آپس میں باہمی رضامندی سے طے کریں۔ حکومت اپنی طرف سے جانبین پر کوئی قیمت مسلط نہ کرے۔ جیسا کہ میں نے کتاب البیوع کے شروع میں بتایا تھا کہ رسد اور طلب مل کر اشیاء کی قیمتیں متعین کرتی ہیں۔ اس لئے کہ جب بازار میں آزاد مقابلہ ہو، کسی کی اجارہ داری نہ ہو تو پھر اس صورت میں شریعت کا منشاء یہ ہے کہ وہی بازار کی قوتیں یعنی رسد اور طلب مل کر اشیاء کی قیمتیں متعیّن کریں۔ لیکن جہاں اجارہ داریاں قائم ہوجائیں اور بڑے سرمایہ دار تحکم کرنے لگیں، جس کی وجہ سے لوگوں کی آزادی سلب ہوجائے تو اس صورت میں حکومت کی طرف سے وقتی طور پر نہ کہ دائمی طور پر "تسعیر" کی گنجائش ہے۔

باب ماجاء فی کراھیة الغش فی البیوع

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مرعلى صبرة من طعام فادخل يده فيها فنالت اصابعه بللا، فقال: يا صاحب الطعام! ماهذا؟ قال: اصابته السماء يا رسول الله قال افلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس، ثم قال: من غش فليس منا﴾

(۱۶۴)

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ

وسلم ایک غلے کے ڈھیر کے پاس سے گزرے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ اس ڈھیر کے اندر داخل کیا تو آپ کی انگلیوں پر تری آگئی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس غلے والے سے پوچھا، یہ کیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اس پر بارش برسی تھی، جس کی وجہ سے یہ گیلا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تم نے اس گیلے غلے کو اوپر کیوں نہیں کیا تاکہ لوگ دیکھ لیں کہ یہ گیلا ہے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص دھوکہ کرے وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

باب ماجاء فی استقراض البعیر او الشئی من الحیوان

﴿عن ابی هریرة رضی الله عنه قال: استقرض رسول الله صلی الله علیه وسلم سنا، فاعطی سنا خیرا من سنه، وقال: خیارکم احاسنکم قضاء﴾ (۱۶۵)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مویشی (یا اونٹ) بطور قرض لئے اور پھر جب واپس کئے تو ان سے بہتر مویشی واپس کئے اور آپ نے اس وقت ارشاد فرمایا: تم میں سے بہتر وہ شخص ہے جو بہتر طور پر قرض کی ادائیگی کرے۔

حیوان کا استقراض جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں پیچھے باب ماجاء فی السلف فی الطعام میں تفصیل گزر چکی ہے۔ حدیث باب شافعیہ کی دلیل ہے کہ حیوان کا قرض لینا جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک حیوان کا قرض لینا جائز نہیں۔ اس لئے کہ حیوان ذوات الامثال میں سے نہیں ہے، جبکہ قرض میں تماثل ضروری ہے اور حیوان میں تماثل نہیں ہوسکتا۔ اور حدیث باب اور اس کے علاوہ احادیث جن میں آپ کا حیوان کا قرض لینا ثابت ہے، ان کا جواب یہ ہے کہ یہ سب "ربا" کی حرمت نازل ہونے سے پہلے کی احادیث ہیں۔ اس لئے ان سے استدلال درست نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جانور لے کر اس سے بہتر جانور واپس کیا اور یہ بات عقد قرض کے اندر مشروط نہیں تھی کہ آپ اس سے بہتر جانور واپس کریں گے، تو یہ "حسن قضاء" ہے، جو جائز ہے۔

صاحب حق کو کہنے کا حق حاصل ہے

﴿عن ابی هریرة رضی الله عنه ان رجلا تقاضی رسول الله

صلی اللّٰہ علیہ وسلم فاغلظ لہ فھم بہ اصحابہ فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: دعوہ فان لصاحب الحق مقالا، وقال: اشتروالہ بعیرا، فاعطوہ ایاہ، فطلبوہ فلم یجدوا الا سنا افضل من سنہ، فقال: اشتروہ فاعطوہ ایاہ، فان خیرکم احسنکم قضاء﴾ (۱۶۶)

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنا دین وصول کرنے کا تقاضہ کیا اور تقاضے کے وقت آپ کے لئے سخت الفاظ استعمال کئے تو حضرات صحابہ کرامؓ نے اس کو تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو، کیونکہ صاحب حق کو کہنے کا حق حاصل ہے، اس لئے اس پر سختی مت کرو۔ پھر فرمایا کہ اس کو ایک اونٹ خرید کر دے دو۔ جب صحابہ کرامؓ نے اس کے لئے بازار میں اونٹ تلاش کیا تو ان کو بازار میں اس اونٹ سے بہتر اونٹ مل رہا تھا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور قرض لیا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسی بہتر اونٹ کو خرید کر اس کو دے دو اس لئے کہ تم میں سے بہتر وہ ہے جو قرض کی ادائیگی بہتر طور پر کرے۔

اس حدیث میں ایک طرف تو آپ نے "حسن قضاء" کی ترغیب دی۔ دوسرے یہ کہ جو شخص صاحب حق ہو وہ اگر کوئی سخت الفاظ بھی استعمال کرے تو مقروض کو چاہئے کہ اس کو برداشت کرے اور اس کا جواب نہ دے۔

قرض کی ادائیگی بہتر طریقے سے کرو

﴿عن ابی رافع مولی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: استسلف رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بکرا، فجاء تہ ابل من الصدقۃ، قال ابورافع فامرنی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان اقضی الرجل بکرہ، فقلت: لا اجد فی الابل الا جملا خیارا رباعیا، فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اعطہ ایاہ فان خیار الناس احسنھم قضاء﴾ (۱۶۷)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے غلام حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے ایک جوان اونٹ بطور قرض لیا تھا۔ جب

آپ کے پاس صدقہ کے کچھ اونٹ آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا کہ میں اس شخص کو اس کے قرض کا اونٹ ادا کردوں۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! صدقہ کے جو اونٹ آئے ہیں، میں ان میں نہیں پاتا ہوں مگر اچھا اور چار سال کی عمر کا بڑا اونٹ پاتا ہوں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو وہی اچھا اور بڑا اونٹ دے دو۔ پس بے شک تم میں بہتر شخص وہ ہے جو قرض کی ادائیگی بہتر انداز سے کرے۔

باب (بلا ترجمة)

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله عليه وسلم قال: ان الله يحب سمح البيع، سمح الشراء، سمح القضاء﴾ (١٦٨)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو پسند فرماتے ہیں جو بیچنے کے وقت بھی نرم ہو اور خریدنے کے وقت بھی نرم ہو۔ اور دَین ادا کرنے کے وقت بھی نرم ہو۔ بیچنے کے وقت نرم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ نہ ہو کہ کسی خاص قیمت پر اڑ جائے، اور مشتری کم کرانا چاہتا ہے تو یہ بالکل کم کرنے پر تیار نہ ہو۔ اس لئے کہ بہتر یہ ہے کہ نرمی کا معاملہ کرے اور اگر کم قیمت پر بھی دینا پڑے تو دے دے۔ اور خریدنے کے وقت نرم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ نہ ہو کہ ایک ایک پیسے پر جان دے رہا ہے، بلکہ اگر تھوڑے پیسے زیادہ دینے پڑ جائیں تو دے دے۔ اور دَین کی ادائیگی میں نرم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بالکل ناپ تول کر دَین کی ادائیگی کرنے کے بجائے بہتر طور پر دَین کی ادائیگی کردے۔ خلاصہ یہ ہے مؤمن کو ایسا نہ ہونا چاہئے کہ وہ ایک ایک پیسے پر جان دے، بلکہ اپنے مقابل کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرے۔ چاہے بیع میں ہو یا شراء میں ہو یا دَین کی ادائیگی میں ہو۔ اور ایسے شخص کو اللہ تعالیٰ پسند فرماتے ہیں۔

نرمی کی وجہ سے مغفرت ہوگئی

﴿عن جابر رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: غفر الله الرجل كان قبلكم، كان سهلا اذا باع، سهلا اذا اشترى، سهلا اذا اقتضى﴾ (١٦٩)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے ایک شخص کی جو تم سے پہلے گزرا ہے، مغفرت کردی۔ وہ بیع کے وقت بھی نرم تھا، شراء کے وقت بھی نرم تھا اور دَین وصول کرتے وقت بھی نرم تھا، یعنی لوگوں کے ساتھ نرمی کا معاملہ کیا کرتا تھا۔ مثلاً کوئی شخص اس سے کوئی چیز خریدنے آتا اور وہ اس سے کہتا کہ اتنے پیسے کم کردو، یہ کہتا اچھا چلو کم دے دو۔ اور جب وہ کوئی چیز خریدنے جاتا اور بائع زیادہ پیسے مانگتا، تو وہ کہتا چلو زیادہ لے لو، یا اس کا کوئی مقروض ہے تو اس سے کہتا کہ اچھا تم اتنا ادا کردو، باقی تمہارے لئے معاف ہے۔ تو وہ اس طرح کیا کرتا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کے اس عمل کے صلے میں اس کی مغفرت فرمادی۔

یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کررہی ہیں کہ آدمی کو پیسے کے معاملے میں اتنا زیادہ سخت نہ ہونا چاہئے کہ اس میں آدمی ذرا سی بات پر لڑائی کرے، بلکہ حتی الامکان اپنا حق چھوڑ دے، البتہ اگر ناقابل برداشت ہو تو چھوڑنا کوئی واجب تو ہے نہیں، لیکن جب تک انسان برداشت کرسکتا ہو، اپنا حق چھوڑ دینے کو ترجیح دے، لیکن لڑائی نہ کرے۔

باب النهی عن البيع فی المسجد

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله عليه وسلم قال: اذا رايتم من يبيع اويبتاع فی المسجد فقولوا: لا اربح الله تجارتك، واذا رايتم من ينشد فيه ضالة فقولوا: لارد الله عليك﴾ (۱۷۰)

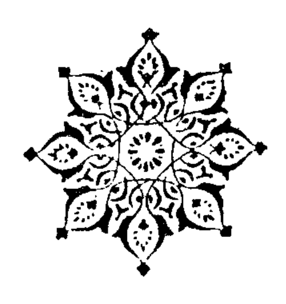
حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم کسی شخص کو دیکھو کہ وہ مسجد میں کوئی چیز فروخت کررہا ہے، یا خرید رہا ہے تو تم یہ کہو کہ اللہ تعالیٰ تمہاری تجارت میں نفع نہ دے۔ اور جب تم کسی شخص کو دیکھو کہ وہ مسجد میں گم شدہ چیز کا اعلان کررہا ہے تو یہ اس سے کہہ دو کہ اللہ تعالیٰ تمہاری گم شدہ چیز تمہیں واپس نہ لوٹائے۔

حنفیہؒ کا مسلک یہی ہے کہ مسجد میں سامان لاکر خرید و فروخت کرنا جائز نہیں۔ البتہ اگر سامان تجارت تو مسجد میں نہیں ہے، مسجد میں صرف ایجاب و قبول کرلیا تو اس کی گنجائش ہے۔(۱۷۱)

گم شدہ بچے کا اعلان مسجد میں کرنا

اسی طرح اگر بچہ گم ہوجائے تو مسجد سے اس کا اعلان مناسب نہیں، کیونکہ انشاد ضالہ کا حکم عام

ہے۔ البتہ اس صورت میں مسجد کے اندر کھڑے ہونے کے بجائے مسجد کے دروازے پر کھڑے ہو کر اعلان کردے تو یہ درست ہے۔ آج کل چونکہ لاؤڈ اسپیکر ہوتا ہے، اس کو مسجد سے باہر لاکر اعلان کرنا درست ہے۔ مسجد کے اندر اعلان کرنا احتیاط کے خلاف ہے۔ اگرچہ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ بچے کا اعلان اس ممانعت میں داخل نہیں۔ کیونکہ "ضالۃ" کا لفظ حدیث میں آیا ہے۔ اور "ضالۃ" کا لفظ عام طور پر حیوانات کے لئے بولا جاتا تھا، یہ لفظ بچے پر صادق نہیں آتا۔ لیکن زیادہ احتیاط اس میں ہے کہ بچے کا اعلان بھی مسجد میں نہ کیا جائے۔





بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابواب الاحکام

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

باب ما جاء عن رسول اللہ ﷺ فی القاضی

عن عبد اللہ بن موھب ان عثمان قال لابن عمر: اذھب فاقض بین الناس، قال: اوتعافینی یا امیر المومنین؟ قال: فما تکرہ من ذلک، وقد کان ابوک یقضی، قال: انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: من کان قاضیا فقضی بالعدل فبالحری ان ینقلب منہ کفافا فما ارجو بعد ذلک وفی الحدیث قصۃ (۱۷۲)

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے احکام کے ابواب شروع فرما رہے ہیں۔ "احکام" جمع ہے "حکم" کی۔ اور حکم کے معنی ہیں "فیصلہ"، اور اس سے مراد ہے قاضی کا فیصلہ۔ قاضی کے فیصلے کے بارے میں جو احادیث آئی ہیں، وہ اس باب میں جمع فرمادی ہیں۔ بعض کتابوں میں اس کا نام ابواب الاقضیۃ آیا ہے۔ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے۔ یعنی قاضی کو فیصلہ کرتے وقت کن امور کو مدنظر رکھنا چاہئے؟ اور اس کے بارے میں کیا احکام ہیں؟ یہ اس کتاب کا مقصود ہے۔

حضرت عبداللہ بن موھبؒ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: جاؤ اور لوگوں کے درمیان فیصلے کرو۔ یعنی میں تم کو قاضی بناتا ہوں۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ امیر المؤمنین! اگر آپ مجھے معاف کردیں تو زیادہ بہتر ہے۔ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: تم اس کو اتنا کیوں ناپسند کرتے ہو، جبکہ تمہارے والد حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فیصلے کیا کرتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص

قاضی بن جائے اور انصاف کے ساتھ فیصلہ کرے، تو یہ بات قابل قدر ہوگی کہ وہ برابر سرابر قاضی کے منصب سے لوٹ آئے۔ یعنی اس کو نہ ثواب ملے اور نہ اس کو گناہ ہو، یہ بھی اس کے لئے بہت بڑی بات ہے۔ لہٰذا اس حدیث کو سننے کے بعد مجھے کوئی امید نہیں ہے کہ میں قاضی بن کر فلاح حاصل کرسکوں گا۔

منصب قضاء قبول کرنے کا حکم

آگے بھی ایک حدیث آرہی ہے، جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿من ولی القضاء او جعل قاضیا بین الناس فقد ذبح بغیر سکین﴾

یعنی جس شخص کو قضاء کا منصب دیا گیا، یا جس شخص کو لوگوں کے درمیان قاضی بنایا گیا، وہ ایسا ہے جیسے کہ اس کو چھری کے بغیر ذبح کردیا گیا۔ یہ احادیث منصب قضاء کی نزاکت بیان کرتی ہیں کہ قضاء کا منصب بڑا نازک منصب ہے۔ بڑی ذمہ داری کا منصب ہے۔ اللہ تعالیٰ محفوظ رکھے۔ ورنہ اس منصب کے ذریعہ انسان کہیں ہلاکت میں مبتلا نہ ہوجائے۔ انہیں احادیث کی وجہ سے سلف کی بڑی تعداد منصب قضاء سے اعراض کرتی رہی اور اس منصب کو قبول نہیں کیا۔ یہاں تک کہ جب حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو قضاء کا منصب پیش کیا گیا تو انہوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کردیا، اور اس انکار کے نتیجے میں انہوں نے قید و بند کی صعوبتیں بھی برداشت کیں۔ ان کے علاوہ اور بہت سے علماء نے منصب قضاء سے فرار اختیار کیا۔

علماء نے منصب قضاء قبول بھی کیا

لیکن دوسری طرف بعض علماءِ سلف نے اس منصب کو قبول بھی کیا۔ چنانچہ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے علماء نے اس منصب کو قبول بھی کیا۔ ان حضرات علماء کی نظر دوسرے پہلو پر رہی، وہ یہ ہے کہ ایک حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص دو آدمیوں کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کرے تو اس کا یہ فیصلہ کرنا ستر سال کی عبادت سے افضل ہے۔ دونوں قسم کی روایتوں میں تطبیق اس طرح دی جاسکتی ہے کہ جو شخص منصب قضاء کا اہل ہو، اور وہ شخص اپنی طرف سے خواہش اور کوشش کرکے منصب قضاء حاصل نہ

کرے، بلکہ زبردستی اس کو وہ منصب دے دیا جائے، اور پھر وہ شخص اللہ سے ڈرتے ہوئے احکام شریعت کے مطابق اور انصاف کے تقاضوں کے مطابق فیصلہ کرے تو یہ صورت اس حدیث کا مورد ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنا ستر سال کی عبادت سے افضل ہے۔ اور جو شخص منصب قضاء کا اہل نہ ہو اور وہ اس منصب قضاء کو قبول کرلے، یا وہ شخص منصب قضاء کا اہل تو ہے لیکن خود کوشش کر کے سفارشیں کرا کر اس منصب قضاء کو حاصل کیا تو یہ صورت ان احادیث کا محل اور مورد ہے، جن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ گویا کہ وہ شخص بغیر چھری کے ذبح کردیا گیا ہے۔

منصب قضاء قبول کرنے کے بارے میں تفصیل

چنانچہ علماء کرام نے اس کی تفصیل یہ بیان فرمائی ہے کہ اگر منصب قضاء کے لئے دوسرا اہل شخص موجود ہے۔ اور وہ دوسرا شخص قاضی بن سکتا ہے تو اس صورت میں حتی الامکان انسان کو چاہئے کہ اس منصب سے پرہیز کرے۔ البتہ اگر دوسرا اہل شخص موجود نہیں ہے اور خود اس کی دلی خواہش اور کوشش بھی نہیں ہے کہ میں اس منصب کو حاصل کروں، لیکن اس کو اس منصب کے قبول کرنے پر مجبور کردیا گیا، تو اس صورت میں انشاء اللہ تعالیٰ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی مدد ہوگی، جیسا کہ حدیث شریف میں ہے کہ: ایسے شخص کے لئے اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ مقرر فرمادیتے ہیں جو اس کو صحیح راستے پر رکھتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص خود کوشش کر کے اور طلب کر کے یہ منصب حاصل کرے تو اس کے بارے میں الفاظ یہ ہیں کہ:

﴿ وکل الی نفسہ ﴾

یعنی اللہ تعالیٰ اس کو اس کے نفس کے حوالے کردیتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی کوئی مدد نہیں ہوتی۔

بہرحال، خلاصہ یہ ہے کہ حتی الامکان اپنے آپ کو اس منصب سے بچانا چاہئے اور خود سے منصب قضاء حاصل کرنے کی ہرگز کوشش نہ کرنی چاہئے، البتہ اگر یہ منصب زبردستی دے دیا جائے تو پھر اللہ تعالیٰ سے مدد مانگے اور حتی الامکان عدل و انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنے کی کوشش کرے۔

حضرت یوسف علیہ السلام کا منصب طلب کرنا

جہاں تک حضرت یوسف علیہ السلام نے منصب طلب کرتے ہوئے فرمایا:

﴿اجعلنی علی خزائن الارض﴾ (یوسف: ۵۵)

یہ نہ تو قضاء کا منصب تھا اور نہ ہی افتاء کا منصب تھا بلکہ وہ ایک وزارت اور ایک انتظامی منصب تھا اور انتظامی منصب کا بھی اصل حکم یہی ہے کہ آدمی اس کے حصول کی خواہش، اس کی تمنا، اور خود سے اس کو حاصل کرنے کے لئے مطالبہ اور کوشش نہ کرنی چاہئے۔ لیکن استثنائی حالات ایسے ہوتے ہیں جس میں اس کے لئے مطالبہ کرنا اور کوشش کرنا بھی جائز ہے۔ وہ استثنائی صورت یہ ہے کہ اس منصب پر کوئی اہل آدمی موجود نہیں ہے، اور اس بات کا اندیشہ ہے کہ اگر وہ اس منصب پر نہیں جائے گا تو لوگوں کو انصاف نہیں مل سکے گا۔ لوگوں کو پریشانی لاحق ہوجائے گی۔ ایسے موقع پر خود سے طلب کرنا بھی جائز ہے۔ یہ استثنائی صورت تمام مناصب میں ہے۔ چاہے وہ امارت ہو، یا انتظامی منصب ہو، یا قضاء کا منصب ہو، جب ان مناصب کے لئے کوئی دوسرا شخص اللہ کے حکم کے مطابق انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنے والا موجود نہ ہو، تو اس صورت میں خود سے اس منصب کو طلب کرنا بھی جائز ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے یہ جو فرمایا:

﴿اجعلنی علی خزائن الارض﴾

اس وقت بھی صورت حال یہ تھی کہ بادشاہ آپ کو کوئی منصب تو دینا چاہتا تھا لیکن کونسا منصب دیا جائے اس کی تعیین ابھی اس نے نہیں کی تھی۔ اس لئے حضرت یوسف علیہ السلام نے ایسے منصب کا مطالبہ کیا جس کے بارے میں آپ کو یہ خیال تھا کہ اگر میں اس منصب کو نہیں لوں گا تو کوئی دوسرا نااہل آدمی اس منصب پر مسلط ہوجائے گا اور وہ لوگوں کو تکلیف پہنچائے گا۔

انتخابات میں نمائندہ بن کر کھڑے ہونے کا حکم

اس سے موجودہ رائج انتخابات کا حکم بھی نکل آتا ہے۔ ان انتخابات میں آدمی خود امیدوار بنتا ہے کہ مجھے منتخب کرو، اور نہ صرف امیدوار بنتا ہے بلکہ اپنے فضائل و مناقب بیان کرتا ہے کہ میرے اندر یہ خوبی ہے اور فلاں خوبی ہے اور منتخب ہوکر میں یہ کردوں گا، وہ کردوں گا۔ پھر صرف اسی پر اکتفا نہیں، بلکہ جو شخص اس کے مقابل پر کھڑا ہوا ہے، اس کی برائیاں بھی بیان کرتا ہے کہ وہ اہل نہیں ہے، میں اہل ہوں۔ یہ طریقہ اصلاً تو بالکل شریعت کے خلاف ہے، البتہ اگر کوئی دوسرا صحیح آدمی موجود نہ ہو، اور لوگوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، تو اس صورت میں حضرت یوسف علیہ السلام کے طریقے پر عمل کرتے ہوئے امیدوار بن جائے تو اس کی گنجائش ہے۔ لیکن اس میں صحیح

طریقہ یہ ہے کہ اس طرح اپنے فضائل و مناقب بیان کرتے پھرنا، جیسا کہ آج کل کے انتخابات میں ہوتا ہے، یہ کوئی پسندیدہ طریقہ نہیں۔

عجیب دنیا کا نظام بھی الٹا ہوگیا ہے، پہلے زمانے میں اگر کوئی شخص یہ کہتا کہ میں اس منصب کا اہل ہوں، میرا مقابل اہل نہیں ہے تو اس کو اخلاقی طور پر بہت معیوب سمجھا جاتا تھا۔ لیکن موجودہ دور میں وہی عیب اب ہنر بن گیا ہے۔ امیدوار بن کر انتخابات میں کھڑا ہوا ہے اور گھر گھر جاکر اپنے فضائل و مناقب بیان کر رہا ہے۔ ان سب باتوں کا شریعت سے اور دین سے کوئی تعلق نہیں۔

(ایک طالب علم نے یہ سوال کیا ہے کہ آپ (جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب) کے قضاء کے منصب کو قبول کرنے کی کیا وجوہات ہوئیں؟ بعض لوگوں سے سنا ہے کہ آپ نے قضاء کے منصب سے استعفاء بھی دے دیا تھا۔ لیکن بعد میں بزرگوں کے اصرار پر اس منصب کو نہیں چھوڑا، اس کی کیا تحقیق ہے؟)

میرا منصب قضاء قبول کرنے کا واقعہ

میرے ساتھ بھی یہی ہوا کہ منصب قضاء سے بھاگنے کی ہزار کوشش کے باوجود یہ منصب گلے پڑ گیا۔ اس کا مختصراً واقعہ یہ پیش آیا کہ یہ "وفاقی شرعی عدالت" علماء کے مطالبے پر قائم ہوئی تھی۔ صدر ضیاء الحق صاحب مرحوم نے اس کو قائم کیا تھا۔ پورے ملک کے پینتالیس مختلف مکاتب فکر کے علماء مل کر ضیاء الحق صاحب کے پاس گئے تھے، اور ان سے مطالبہ کیا تھا کہ ایک ایسی عدالت قائم کی جائے جس میں ان قوانین کو چیلنج کیا جاسکے جو قوانین اسلام کے خلاف ہیں۔ اور اس عدالت میں علماء کو شریک کیا جائے۔ ضیاء الحق صاحب نے کہا کہ آپ حضرات ان علماء کے نام پیش کریں، میں یہ عدالت بنادوں گا۔

ضیاء الحق صاحب سے ملاقات کے بعد تمام علماء کا اجتماع راولپنڈی میں منعقد ہوا۔ چونکہ مجھے اس بات کا خطرہ تھا کہ قرعہ فال کہیں میرے نام پر نہ نکل آئے، اس لئے میں نے یہ کیا کہ دو علماء جو میری نظر میں اس کام کے اہل تھے، ان کے نام ایک کاغذ پر لکھ کر علماء کو پیش کر کے میں فوراً کراچی بھاگ آیا اور ساتھ یہ لکھ دیا کہ میری نظر میں یہ دو حضرات ہیں جو اس کام کے اہل ہیں۔ آپ حضرات مشورہ کر کے نام پیش کردیں۔ وہاں سے بھاگنے کا منشاء یہی تھا کہ اگر میں یہاں رہا تو مجھے اندیشہ ہے کہ یہ علماء مجھے اس بات پر مجبور کریں گے۔ تین روز تک ان علماء کا اجلاس جاری رہا، اس پر بحث ہوتی رہی کہ کس کا نام پیش کیا جائے۔

تین روز کے بعد ان حضرات علماء نے اپنے تین نمائندے میرے پاس بھیجے، جن میں ایک حضرت مفتی زین العابدین صاحب مدظلہم، ایک حکیم عبدالرحیم اشرف صاحب تھے، ایک اور بزرگ تھے اور آکر مجھے بتایا کہ تین روز کی بحث کے بعد تمام علماء نے یہ طے کیا ہے کہ تمہیں یہ منصب قبول کرنا ہوگا۔

میں نے معذرت کرتے ہوئے کہا کہ میں نہ تو اس منصب کا اہل ہوں اور نہ میرے حالات اس کو قبول کرنے کے متحمل ہیں۔ میں دارالعلوم چھوڑ کر کہیں اور نہیں جاسکتا۔ جبکہ اس منصب کے لئے مجھے دارالعلوم چھوڑنا پڑے گا۔ کیونکہ وہاں پر مستقل رہنا پڑے گا۔ اس لئے میں معذور ہوں۔ یہاں تک کہ میں نے ان کے سامنے ہاتھ جوڑے کہ خدا کے لئے مجھے اس منصب سے محفوظ رکھیں۔ انہوں نے اس پر بہت اصرار کیا، تو میں نے کہا کہ میں آپ کی ہر بات ماننے کے لئے تیار ہوں، لیکن یہ بات میرے لئے قابل قبول نہیں۔ ان حضرات نے کہا کہ اگر تم انکار کرو گے تو گناہ ہوگا۔ اور اب تم مانو یا نہ مانو، ہم تمہارا نام دے رہے ہیں۔

میں نے کہا: آپ اپنی ذمہ داری پر نام دیں، جب میرے نام کا اعلان ہوگا تو میں اخبار میں انکار کرتے ہوئے یہ لکھ دوں گا کہ میری منظوری کے بغیر یہ نام دیا گیا ہے۔ انہوں نے عرض کیا کہ تم جو چاہو کرو، ہم تو صرف طلاع دینے آئے ہیں، مشورہ کرنے کے لئے نہیں آئے۔

اس واقعے سے پہلے صدر ضیاء الحق صاحب نے مجھ سے ذکر کیا تھا کہ میں اس طرح کی عدالت قائم کررہا ہوں۔ اور آپ کو اس میں رکھنے کا خیال ہے۔ میں نے ان سے بھی کہہ دیا تھا میں اس کام کے لئے بالکل تیار نہیں ہوں۔

بہرحال، وہ تینوں حضرات جب چلے گئے تو بعد میں پھر ان میں سے ایک نے رابطہ قائم کیا کہ اب ہم آخری طور پر آپ کا نام دے رہے ہیں۔ میں نے جواب دیا کہ میں آخری طور پر کہہ رہا ہوں کہ میں قبول نہیں کروں گا۔ پھر اچانک ضیاء الحق صاحب نے میرے نام کا اعلان کردیا۔ اس کے بعد مجھے فون کیا اور کہا کہ ہم نے اس طرح کردیا ہے، اور مجھے پتہ ہے کہ آپ اس کو قبول کرنا نہیں چاہتے ہیں۔ لیکن اس وقت میری لاج رکھنے کے لئے چند روز کے لئے قبول کرلیں، اس کے بعد چاہیں تو استعفاء دے دیں۔

اس وقت میں نے اپنے شیخ حضرت ڈاکٹر عبدالحئی صاحب قدس اللہ سرہ سے جاکر مشورہ کیا۔ شعبان کا مہینہ تھا۔ دارالعلوم کی چھٹیاں ہونے والی تھیں۔ اس لئے حضرت والا نے فرمایا کہ جب تک چھٹیاں ہیں، وہاں کام کرلو، چھٹیوں کے بعد استعفاء دے دینا۔ چنانچہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے

فرمانے کے مطابق دارالعلوم کی چھٹیوں میں وہاں چلا گیا۔ اللہ کے نام پر کام شروع کردیا۔

جب دو مہینے گزر گئے اور شوال کا مہینہ آیا تو میں نے استعفاء دینے کے لئے ضیاء الحق صاحب سے رابطہ قائم کیا۔ ضیاء الحق صاحب نے کہا کہ استعفاء دینے کی کیا جلدی ہے۔ آپ ایسا کریں کہ استعفاء نہ دیں، بلکہ چھٹی لے لیں اور چھٹی لے کر دارالعلوم چلے جائیں، وہاں اسباق پڑھاتے رہیں۔ اور میں یہ چاہتا ہوں کہ آخر میں آپ کو سپریم کورٹ میں بھیج دوں، وہاں کام کم ہوگا، جس کی وجہ سے اسلام آباد میں قیام کرنا ضروری نہیں ہوگا۔ میں نے پھر اپنے شیخ حضرت ڈاکٹر صاحب قدس اللہ سرہ سے مشورہ کیا۔ انہوں نے فرمایا کہ چلو، اسی طرح کرلو۔ چنانچہ جب تک میں "وفاقی شرعی عدالت میں رہا تو بیشتر وقت چھٹی پر رہا۔ دارالعلوم میں اسباق پڑھاتا رہتا، جب کوئی اہم مقدمہ آتا تو میں چلا جاتا، آخر کار ضیاء الحق صاحب نے مجھے سپریم کورٹ میں بھیج دیا۔

میں نے پھر اپنے شیخ سے مشورہ کیا تو اب حضرت ڈاکٹر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ جب سارے علماء تمہارا نام دینے پر متفق ہیں اور وہ علماء بھی دیوبندی، بریلوی اور اہل حدیث تینوں مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے ہیں۔ اور یہ کام بھی اہم ہے اور لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ تم اس کام کو صحیح طور پر کرسکو گے، تو ایسی صورت میں اب انکار کرنا مناسب نہیں۔ لہٰذا اب جب کہ وہ تمہیں سپریم کورٹ میں بھیج رہے ہیں تو اس سے تمہارا دارالعلوم کے اسباق وغیرہ کا کام بھی چلتا رہے گا اور ساتھ ساتھ وہاں کا کام بھی ہوتا رہے گا۔ اس لئے اللہ کے نام پر قبول کرلو۔ اس طرح یہ قضاء کا عہدہ میرے گلے پڑگیا۔

﴿عن انس بن مالک رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: من سال القضاء وکل الی نفسہ ومن جبر علیہ ینزل علیہ ملک فیسددہ﴾

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص منصب قضاء کو طلب کرکے اس کو حاصل کرے تو اللہ تعالیٰ اس کو اس کے نفس کے حوالے کردیتے ہیں، اور جس شخص کو اس منصب کے قبول کرنے پر مجبور کردیا جائے تو اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ مقرر فرمادیتے ہیں جو اس کو صحیح راستے پر رکھتا ہے۔

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: من ابتغی القضاء وسال فیہ شفعاء وکل الی نفسہ ومن اکرہ علیہ انزل اللّٰہ علیہ ملکا یسددہ۔

عن ابی هریرة رضی اللّٰه عنه قال: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: من ولی القضاء اوجعل قاضیا بین الناس فقد ذبح بغیر سکین ﴾ (۱۷۴)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس کو قضاء کا عہدہ حاصل ہوگیا یا جس کو لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے والا بنادیا گیا تو گویا کہ وہ شخص بغیر چھری کے ذبح کردیا گیا۔

باب ماجاء فی القاضی یصیب ویخطی

﴿عن ابی هریرة رضی اللّٰه عنه قال: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: اذا حکم الحاکم فاجتهد فاصاب فله اجران، واذا حکم فاخطا فله اجر واحد ﴾ (۱۷۵)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب قاضی کوئی فیصلہ کرنے کا ارادہ کرے اور غور و فکر کے ذریعہ حقیقت تک پہنچنے کی فکر کرے، پھر صحیح فیصلہ کرے تو اس کے لئے دو اجر ہیں۔ اور جب قاضی کوئی فیصلہ کرے اور اس میں غلطی کرے تو اس کے لئے ایک اجر ہے۔

باب ماجاء فی القاضی کیف یقضی

﴿عن معاذ رضی اللّٰه عنه ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم بعث معاذا الی الیمن، فقال: کیف تقضی؟ فقال: اقضی بما فی کتاب اللّٰه قال فان لم یکن فی کتاب اللّٰه؟ قال: فبسنة رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال ان لم یکن فی سنة رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم؟ قال: اجتهد رائی قال الحمد لله الذی وفق رسول رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم لما یحب ویرضی ﴾ (۱۷۶)

یہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یمن بھیجنے کا ارادہ کیا تو آپ نے ان سے پوچھا کہ لوگوں کے درمیان کس طرح فیصلہ کرو گے؟ انہوں نے جواب دیا کہ میں کتاب اللہ کے احکام کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ نے پوچھا کہ اگر

اس مسئلے کا حکم کتاب اللہ میں موجود نہ ہو تو پھر؟ انہوں نے جواب دیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنّت کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ نے پوچھا کہ اگر سُنّت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں وہ حکم موجود نہ ہو تو پھر؟ انہوں نے جواب دیا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اس پر آپ نے ان کی توثیق فرماتے ہوئے فرمایا کہ:

﴿الحمد لله الذی وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يحب ويرضى﴾

اللہ تعالیٰ کی حمد ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد کو اپنے پسندیدہ اور مرضی کے مطابق عمل کرنے کی توفیق عطاء فرمائی۔

ادلہ شرعیہ میں ترتیب

یہ حدیث ادلہ شرعیہ کے بیان اور ان کی آپس کی ترتیب کے بیان میں اصل ہے، یعنی ادلہ شرعیہ میں سب سے اول قرآن کریم ہے۔ دوسرے نمبر پر سُنّت رسول صلی اللہ علیہ وسلم، تیسرے نمبر پر اجتہاد۔ بعض حضرات نے اس حدیث کی سند پر کلام کیا ہے۔ کیونکہ اس میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے افراد کا نام مذکور نہیں ہے۔ بلکہ عن رجال من اصحاب معاذ کہہ دیا گیا ہے، اب وہ رجال کون ہیں؟ ان کے نام معلوم نہیں۔ اس لئے مجہول ہونے کی وجہ سے بعض حضرات نے اس حدیث کی سند پر اعتراض کیا ہے۔ لیکن یہ اعتراض درست نہیں، اس لئے کہ اصحاب معاذؓ جنہوں نے یہ روایت حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، وہ اہل حفظ میں سے تھے اور سب ثقہ تھے۔ اس لئے یہ حدیث قابل استدلال ہے۔ دوسرے یہ کہ اس حدیث کو بالاتفاق قبول کیا ہے اور تلقی بالقبول کی وجہ سے ضعیف حدیث بھی قابل استدلال ہوجاتی ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدیث کا درجہ قرآن کریم سے متأخر ہونا ہمارے اعتبار سے تو درست ہے، کیونکہ بیشتر احادیث ہم تک ظنی ذرائع سے پہنچی ہیں۔ لیکن صحابہ کرامؓ نے تو یہ احادیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست حاصل کی تھیں۔ لہٰذا ان کے حق میں تو وہ ایسی ہی قطعی

ہیں جیسے قرآن کریم قطعی ہے۔ پھر ان کے لحاظ سے حدیث کا درجہ قرآن کریم سے متأخر کیسے ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کو تمام احادیث بلا واسطہ حاصل نہیں ہوتی تھیں، بلکہ بعض احادیث ان حضرات نے ایک دوسرے سے سن کر حاصل کی تھیں۔ اس لئے حدیث کا درجہ قرآن کریم سے متأخر ہوا۔ اس حدیث میں اجماع کا ذکر نہیں ہے، اس لئے کہ اجماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مستقل حجت بنا ہے۔

تقلید شخصی کا ثبوت حدیث سے

یہ حدیث اجتہاد اور قیاس کے جواز پر بھی صریح ہے، نیز اس سے تقلید شخصی کا جواز بھی ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن بھیجا تو گویا اہل یمن کے ذمے یہ لازم کردیا کہ وہ ہر معاملے میں ان سے رجوع کریں اور تمام مسائل میں ان کی پیروی کریں۔ اور یمن میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے علاوہ کوئی اور شخص ایسا نہیں تھا جو ان کی طرح شرعی مسائل جانتا ہو، اس لئے اہل یمن انہی کی تقلید شخصی کرتے تھے۔ اور چونکہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھیجا تھا، اس لئے اہل یمن کا یہ عمل خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی منشاء کے مطابق تھا۔

اس پر غیر مقلدین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو قاضی کی حیثیت سے بھیجا گیا تھا اور اسی حیثیت میں ان کی اطاعت ضروری قرار دی گئی تھی نہ کہ مفتی کی حیثیت میں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ بیک وقت حاکم بھی تھے، قاضی بھی، مفتی بھی اور معلم بھی۔ چنانچہ صحیح بخاری میں "باب میراث البنات" کے تحت حضرت اسود بن یزید کی روایت ہے کہ:

﴿اتانا معاذ بن جبل رضی اللّٰه عنه بالیمن معلما وامیرا، فسالناه علی رجل توفی وترک ابنته واخته، فاعطی الابنة النصف والاخت النصف﴾

اس روایت میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے مفتی ہونے کی حیثیت صاف واضح ہے۔ اور اسی حیثیت میں انہوں نے میراث کا یہ فتویٰ دیا اور اس کی کوئی دلیل بیان نہیں فرمائی۔ اور اہل یمن نے دلیل پوچھے بغیر ہی اس حکم پر عمل کیا اور اسی کا نام تقلید ہے۔

باب ماجاء في الامام العادل

﴿عن ابی سعید رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: ان احب الناس الی الله یوم القیامة وادناهم منه مجلسا امام عادل وابغض الناس الی الله وابعدهم منه مجلسا امام جائر﴾ (۱۷۷)

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام لوگوں میں سب سے زیادہ محبوب اور مجلس کے اعتبار سے سب سے زیادہ قریب "امام عادل" ہوگا، اور قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ مبغوض اور سب سے زیادہ دور "ظالم امام" ہوگا۔

﴿عن ابن ابی اوفی رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: الله مع القاضی مالم یجر، فاذا جار تخلی عنه، ولزمه الشیطان﴾ (۱۷۸)

حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ کی رحمت قاضی کے ساتھ ہوتی ہے جب تک قاضی ظلم نہ کرے، اور جب وہ ظلم کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی رحمت اس سے الگ ہوجاتی ہے اور شیطان اس سے جاکر مل جاتا ہے۔

باب ماجاء في القاضي لايقضي بين الخصمين حتي يسمع كلامهما

﴿عن علی رضی الله عنه قال: قال لی رسول الله صلی الله علیه وسلم: اذا تقاضا الیک رجلان فلا تقض للاول حتی تسمع کلام الآخر، فسوف تدری کیف تقضی، قال علی رضی الله عنه: فمازلت قاضیا بعد﴾ (۱۷۹)

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا: جب دو آدمی تمہارے پاس فیصلہ لے کر آئیں تو پہلے کے لئے فیصلہ نہ کرو جب تک تم دوسرے کی بات نہ سن لو، اس طرح تمہیں معلوم ہوجائے گا کہ کیا فیصلہ کرنا چاہئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میں ہمیشہ قاضی رہا۔

یہ "قضاء" کا اصول ہے کہ یک طرفہ بات سن کر فیصلہ کرنا جائز نہیں، جب تک دونوں فریقوں کی بات نہ سن لی جائے۔ اس حدیث کی بنیاد پر علماء کرام نے یہاں تک فرمایا کہ قاضی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ جو مقدمہ اس کے پاس درپیش ہے، اس کے کسی ایک فریق سے تنہائی میں ملاقات کرے، جس وقت کہ دوسرا فریق وہاں موجود نہ ہو۔

باب ماجاء فی امام الرعیة

﴿قال عمروبن مرة لمعاویة رضی اللّٰه عنه انی سمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یقول: مامن امام یغلق بابه دون ذوی الحاجة والخلة والمسکنة الا اغلق اللّٰه ابواب السماء دون خلته وحاجته ومسکنته فجعل معاویة رضی اللّٰه عنه رجلا علی حوائج الناس﴾ (۱۸۰)

حضرت عمرو بن مرۃ رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو یہ حدیث سنائی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو کوئی امام اپنا دروازہ ضرورت مند، حاجت مند اور مسکنت والوں کے لئے بند کرلے تو اللہ تعالیٰ اس کی ضرورت، حاجت اور مسکنت دور کرنے کے لئے آسمان کے دروازے بند کردیتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ کسی امام اور حاکم کو اپنا دروازہ ضرورت مند لوگوں کے لئے بند کرنا جائز نہیں۔ چنانچہ یہ حدیث سن کر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی مقرر کردیا جو لوگوں کی ضرورتیں معلوم کرکے ان کو پورا کرے۔

روایت میں آتا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کے زمانے میں یہ اعلان کرادیا تھا کہ جس کے گھر بچہ پیدا ہو اس کا نام ہمارے ہاں لکھوادیا جائے، چنانچہ اس کا وظیفہ جاری کردیا جاتا تھا۔

باب ماجاء لایقضی القاضی وهو غضبان

﴿عن عبدالرحمن بن ابی بکرة قال: کتب ابی الی عبید اللّٰه بن ابی بکرة وهو قاض ان لاتحکم بین اثنین وانت غضبان، فانی سمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یقول: لایحکم الحاکم بین اثنین وهو غضبان﴾ (۱۸۱)

حضرت عبد الرحمٰن بن ابی بکرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے والد نے حضرت عبیداللہ بن

ابی بکرۃ رضی اللہ عنہ کو یہ لکھا جب کہ قاضی تھے کہ: دو آدمیوں کے درمیان غصے کی حالت میں کبھی فیصلہ نہ کرنا، اس لئے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ حاکم دو شخصوں کے درمیان غصے کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔

(اس لئے کہ غصے کی حالت میں انسان کی سوچ اور فکر درست نہیں رہتی، جس کی وجہ سے وہ صحیح نتیجے تک نہیں پہنچ سکتا۔ اسی طرح شدید بھوک، شدید پیاس اور بیماری کی حالت میں بھی فیصلہ نہیں کرنا چاہئے)۔

باب ماجاء فی هدايا الامراء

عن معاذ بن جبل رضی اللّٰہ عنہ قال: بعثنی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الی الیمن، فلما سرت ارسل فی اثری، فرددت، فقال: اتدری لم بعثت الیک، قال: لاتصیبن شیئا بغیر اذنی فانہ غلول، ومن یغلل یات بماغل یوم القیمۃ لھذا دعوتک وامض لعملک (۱۸۲)

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے یمن بھیجا، جب میں روانہ ہوگیا تو میرے پیچھے ایک آدمی بھیجا اور مجھے واپس لوٹایا گیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا، کیا تمہیں معلوم ہے کہ تمہیں کیوں واپس بلایا؟ پھر فرمایا: میری اجازت کے بغیر کسی سے کوئی چیز نہ لینا، اس لئے کہ وہ مال خیانت میں داخل ہوگا، اور جو شخص کسی چیز میں خیانت کرے گا تو وہ اس کو لے کر قیامت کے دن حاضر ہوگا۔ یہ بات کہنے کے لئے تمہیں بلایا تھا اب تم اپنے کام کے لئے چلے جاؤ۔

قاضی کے لئے ہدیہ قبول کرنے کا حکم

اس حدیث سے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ امراء کو لوگوں سے ہدایا وصول کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ امراء کو لوگ جو ہدایا پیش کرتے ہیں، اس کے ذریعہ اپنا کوئی مقصد نکالنا منظور ہوتا ہے۔ اس لئے وہ ہدایا رشوت کے حکم میں ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہدیہ قبول نہ کرے۔ البتہ فقہاء نے تمام روایات کی روشنی میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر کوئی قاضی کو قاضی بننے سے پہلے بھی ہدیہ دیا کرتا تھا، وہی شخص اب بھی ہدیہ لارہا ہے تو ظاہر یہ ہے کہ وہ اپنے سابقہ

تعلق کی وجہ سے لارہا ہے، ایسی صورت میں ہدیہ قبول کرنا جائز ہے۔ لیکن ایک شخص قاضی بننے سے پہلے تو کبھی ہدیہ نہیں لاتا تھا، اب قاضی بننے کے بعد روزانہ صبح و شام قاضی کی خدمت میں ہدیہ لے جاتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ قاضی کی ذات کی وجہ سے ہدیہ نہیں دے رہا ہے، بلکہ اس کے منصب کی وجہ سے دے رہا ہے۔ اس لئے وہ رشوت کے حکم میں داخل ہوجاتا ہے، جو ناجائز ہے۔

باب ماجاء فی الراشی والمرتشی فی الحکم

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: لعن رسول الله صلی الله عليه وسلم الراشی والمرتشی فی الحكم﴾ (۱۸۳)

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدمات میں رشوت لینے والے اور رشوت دینے والے دونوں پر لعنت فرمائی ہے۔

باب ماجاء فی قبول الهدية واجابة الدعوة

﴿عن انس بن مالك رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: لواهدی الی كراع لقبلت، ولو دعيت عليه لاجبت﴾ (۱۸۴)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر بکری کا ایک کھر بھی مجھے ہدیہ میں دیا جائے تو میں قبول کرلوں گا، اور اگر مجھے اس کی دعوت دی جائے تو میں چلا جاؤں گا۔ یعنی کسی کا ہدیہ خواہ کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو، میں اس کو رد کرکے اس کی دل شکنی نہیں کروں گا۔ اسی طرح معمولی چیز کی دعوت بھی قبول کرلوں گا۔

باب ماجاء فی التشديد علی من يقضی له بشئی ليس له ان ياخذه

﴿عن ام سلمة رضی الله عنها قالت: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: انكم تختصمون الی وانما انا بشر، ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض، فان

قضیت لاحد منکم بشئی من حق اخیہ فانما اقطع لہ قطعۃ من النار، فلا یاخذ منہ شیئا ﴾ (۱۸۵)

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم لوگ میرے پاس اپنے جھگڑے لے کر آتے ہو۔ اور میں تو ایک بشر ہوں۔ اور ہو سکتا ہے کہ تم میں سے ایک شخص اپنے دعوے اور دلیل کو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ خوبصورت انداز میں بیان کرنے والا ہو۔ یعنی ایک شخص زیادہ فصیح و بلیغ ہے اور زیادہ خوبصورتی سے بات کہنے والا ہے دوسرے کے مقابلے میں۔ تو بعض اوقات ایسا ہو سکتا ہے کہ اس کی حجت کو سن کر میں اس کے حق میں فیصلہ کردوں۔ لہٰذا اگر میں تم میں سے کسی کے حق میں کسی چیز کا فیصلہ کردوں جو حقیقت میں تمہارے بھائی کا حق ہو، تو جو چیز میں اس کو دوں گا وہ آگ کا ٹکڑا ہوگا۔ لہٰذا کسی شخص کو ایسی چیز نہیں لینی چاہئے۔ (یعنی اگرچہ فیصلہ اس کے حق میں ہو بھی جائے لیکن چونکہ وہ چیز اس کے پاس ناحق پہنچی ہے اس لئے اس چیز کا استعمال اس کے لئے حلال نہیں ہوگا)۔

کیا قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا؟ علماء کا اختلاف

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے ائمہ ثلاثہ اور جمہور فرماتے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے، باطناً نافذ ہونا ضروری نہیں۔ یعنی اگر قاضی نے کسی چیز کا فیصلہ دوسرے کے حق میں کردیا تو دنیاوی احکام کے اعتبار سے وہ چیز اس کو دلوادی جائے گی جس کے حق میں قاضی نے فیصلہ کیا ہے۔ لیکن فی ما بینہ و بین اللہ تعالیٰ اس کے لئے اس چیز کو استعمال کرنا جائز نہیں۔ اگر استعمال کرے گا تو گناہ گار ہوگا۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً بھی نافذ ہوجاتا ہے اور باطناً بھی۔ (یعنی جب کسی کے حق میں قاضی نے کسی چیز کا فیصلہ کردیا تو ظاہری اور دنیاوی احکام کے اعتبار سے تو وہ چیز اس کی ہوگئی جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا، اس کے ساتھ ساتھ باطنی اعتبار سے بھی اس کی ملکیت ہوجاتی ہے۔

مثلاً فرض کریں کہ ایک شخص نے کسی عورت کے خلاف یہ دعویٰ کردیا کہ میرا اس سے نکاح ہوا ہے، عورت نے انکار کردیا کہ میں اس کی منکوحہ نہیں ہوں۔ قاضی نے مدعی سے گواہ طلب کئے، مدعی نے گواہ پیش کردیئے، اگرچہ وہ گواہ نفس الامر میں جھوٹے تھے، لیکن قاضی نے ان کا تزکیہ کرنے کے بعد ان کو سچا سمجھا اور ان کی بنیاد پر مدعی کے حق میں فیصلہ کردیا کہ یہ عورت

تمہاری منکوحہ ہے۔ ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ قاضی نے اس کی منکوحہ ہونے کا فیصلہ کردیا اور دنیاوی احکام کے اعتبار سے قاضی نے وہ عورت اس کے حوالے کردی، لیکن باطناً قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔ لہٰذا حقیقت میں اور نفس الامر میں وہ عورت اس کی منکوحہ نہیں بنے گی اور نہ اس مرد کے لئے اس عورت کے ساتھ منکوحہ جیسا معاملہ کرنا جائز ہوگا۔ اگر اولاد ہوگی تو وہ باطناً ثابت النّسب نہیں ہوگی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ جب قاضی نے یہ فیصلہ کردیا کہ یہ عورت اس کی منکوحہ ہے، تو خواہ پہلے ان کے درمیان نکاح نہ ہوا ہو، لیکن قاضی کے اس فیصلے سے نکاح ہوجائے گا اور اب وہ اس کی منکوحہ بن جائے گی۔ اگرچہ اس شخص کو جھوٹ بولنے اور جھوٹے گواہ پیش کرنے کا گناہ ہوگا۔ لیکن اس کو ملک بضع حاصل ہوجائے گی۔ قضاءِ قاضی کے ظاہراً اور باطناً نافذ ہونے کا یہ مطلب ہے۔

قضاءِ قاضی باطناً نافذ ہونے کی پہلی شرط

لیکن حنفیہ کے نزدیک قضاءِ قاضی کے باطناً نافذ ہونے کے لئے چند شرائط ہیں، جب تک وہ شرائط نہیں پائی جائیں گی، اس وقت تک قضاءِ قاضی باطناً نافذ نہیں ہوگی۔ پہلی شرط یہ ہے کہ قاضی کا وہ فیصلہ عقود یا فسوخ سے متعلق ہو، یعنی دعویٰ عقد کا ہو۔ مثلاً یہ دعویٰ کہ میں نے اس سے نکاح کیا تھا، یا فسخ کا دعویٰ ہو۔ مثلاً کوئی عورت دعویٰ کرے کہ مجھے میرے شوہر نے طلاق دے دی تھی۔ لہٰذا اگر عقود اور فسوخ کا دعویٰ نہ ہو تو قضاءِ قاضی باطناً نافذ نہیں ہوگی۔

دوسری شرط "املاک مُرسلہ" کا دعویٰ نہ ہو

دوسری شرط یہ ہے کہ "املاک مُرسلہ" کا دعویٰ نہ ہو۔ "املاک مُرسلہ" کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی چیز کے بارے میں اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے، لیکن ملکیت میں آنے کا سبب بیان نہ کرے۔ ایسی املاک کو "املاک مُرسلہ" کہا جاتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص املاک مُرسلہ کا دعویٰ کرے اور قاضی اس کے حق میں فیصلہ کردے تو قضاءِ قاضی ظاہراً نافذ ہوگی، باطناً نافذ نہیں ہوگی۔ مثلاً ایک شخص نے دعویٰ کردیا کہ یہ کتاب جو مدعیٰ علیہ کے پاس ہے وہ میری ہے، اور مدعیٰ علیہ نے انکار کیا، مدعیٰ نے گواہ پیش کردیئے، اور وجہ نہیں بتائی کہ یہ کتاب اس کی ملکیت میں کیسے آئی۔

اب اگر قاضی گواہوں کی بنیاد پر مدعیٰ کے حق میں کتاب کا فیصلہ کردے تو یہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا۔ باطناً نافذ نہیں ہوگا، لہٰذا مدعیٰ کے لئے اس کتاب کو لینا اور اس کو استعمال کرنا جائز نہیں ہوگا۔

تیسری شرط وہ معاملہ "انشاء" کا احتمال رکھتا ہو

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ معاملہ "انشاء" کا احتمال رکھتا ہو۔ یعنی اس بات کا اس میں احتمال ہو کہ وہ عقد اب قائم کردیا جائے، مثلاً نکاح۔ اور اگر وہ معاملہ "انشاء" کا احتمال نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہیں ہوگا۔ مثلاً میراث کا دعویٰ۔ میراث ایک مرتبہ ورثاء کی طرف منتقل ہوجاتی ہے لیکن اس کے بعد اس میں انشاء کا احتمال نہیں رہتا، لہٰذا اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ یہ مکان مجھے اپنے باپ کی میراث میں ملا تھا اور مدعیٰ علیہ انکار کردے۔ اور مدعیٰ اس پر جھوٹا بینہ پیش کردے اور قاضی اس بینہ کے مطابق مدعیٰ کے حق میں فیصلہ کردے۔ تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ میراث کے اندر "انشاء" ممکن نہیں ہے۔

چوتھی شرط "وہ محل قابل للعقد ہو"

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ "محل قابل للعقد ہو" اگر اس محل ہی میں عقد کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ نہ ظاہراً نافذ ہوگا۔ اور نہ باطناً نافذ ہوگا۔ مثلاً کوئی شخص کسی محرم عورت کے بارے میں دعویٰ کردے کہ یہ میری منکوحہ ہے۔ تو اس صورت میں اگر وہ مدعیٰ گواہ پیش کردے اور قاضی فیصلہ بھی کردے، تب بھی اس کا فیصلہ ظاہراً اور باطناً کسی طرح بھی نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ محل قابل للعقد نہیں ہے۔

پانچویں شرط

پانچویں شرط یہ ہے کہ قاضی نے بینہ کی بنیاد پر یا مدعیٰ علیہ کے نکول عن الیمین کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہو، تب قاضی کا فیصلہ باطناً نافذ ہوگا۔ لیکن اگر قاضی نے مدعیٰ علیہ کی یمین کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہو تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نہیں ہوگا۔ بہرحال، ان مذکورہ شرائط کے ساتھ حنفیہ کے نزدیک قضاءِ قاضی ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الاصل میں حنفیہ کے اس مسلک پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ایک واقعے سے استدلال کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت کو نکاح کا پیغام دیا، عورت نے اس کے پیغام کو رد کردیا کہ میں تو تجھ سے نکاح نہیں کرتی، اس شخص نے جاکر قاضی کی عدالت میں دعویٰ کردیا کہ فلاں عورت میری منکوحہ ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ قاضی تھے، آپ نے مدعیٰ سے بینہ طلب کیا تو اس شخص نے دو جھوٹے گواہ پیش کردیئے، جنہوں نے آکر یہ گواہی دی کہ ہمارے سامنے فلاں عورت کا نکاح اس شخص سے ہوا تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کردیا کہ یہ عورت اس کی منکوحہ ہے اور عورت کو اس کے ساتھ جانے کا حکم دے دیا۔ اس عورت نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کہا کہ مجھے تو یقینی طور پر معلوم ہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے، اور دھوکہ بازی کررہا ہے، اور حقیقت میں میرا اس سے نکاح نہیں ہوا۔ لیکن جب آپ نے یہ فیصلہ کردیا کہ تو اس کے ساتھ چلی جا، تو اب واقعی اس کے ساتھ میرا نکاح کردیجئے تاکہ میرے لئے اس کے ساتھ رہنا حلال ہوجائے، ورنہ میں حرام میں مبتلا رہوں گی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا: شاھداک زوجاک تیرے دو گواہوں نے تیرا نکاح کردیا۔ مطلب یہ تھا کہ اب جدید نکاح کرنے کی ضرورت نہیں۔ جب میں نے ان دو گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کردیا تو اب واقعۃً نفس الأمر میں نکاح وجود میں آگیا۔

اس واقعے کی حقیقت

اس واقعے کو دوسرے فقہاء بھی نقل کرتے ہیں۔ چنانچہ شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے یہ واقعہ نقل کیا ہے، لیکن حدیث کی متعارف اور متداول کتابوں میں یہ واقعہ نہیں ملتا۔ اس لئے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں فرمایا کہ یہ واقعہ سنداً ثابت نہیں۔ لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کتاب الاصل میں یہ واقعہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: وبھذا ناخذ یعنی ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ اور جب کوئی مجتہد کوئی حدیث نقل کرنے کے بعد یہ کہے کہ ہم اس سے استدلال کرتے ہیں، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حدیث اس کے نزدیک صحیح ہے۔ اگر وہ حدیث صحیح نہ ہوتی وہ مجتہد اس پر عمل نہ کرتا۔ اس سے

معلوم ہوا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کو کسی موثوق طریقے سے یہ واقعہ پہنچا تھا۔

عورت کی رضامندی کے بغیر نکاح کیسے درست ہوا؟

اس واقعے پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس میں عورت کی رضامندی کے بغیر نکاح کیسے درست ہوگیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جو نکاح بطریق قضاء منعقد ہو اس میں رضامندی کی شرط نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ جب قاضی ایک فریق کے حق میں فیصلہ کرے گا تو دوسرا فریق یقیناً ناراض ہوگا، لیکن اس کے باوجود قاضی کا فیصلہ لازم ہوجاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی یہی صورت ہوئی۔ بہرحال، یہ واقعہ حنفیہ کی نقلی دلیل ہے۔

امام صاحبؒ پر اعتراضات

دوسرے فقہاء کی طرف سے حنفیہ کے اس موقف پر بہت اعتراض کئے گئے ہیں کہ انہوں نے اس بات کا دروازہ کھول دیا ہے کہ لوگ جھوٹی گواہیاں دیں، اور نہ صرف یہ کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا بلکہ باطناً بھی وہ چیز ان جھوٹے دعوے کرنے والوں کی ملکیت میں چلی جائے گی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول بڑی حکمت پر مبنی ہے۔ وہ حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قاضی کو ولایت عامہ عطا فرمائی ہے اور قاضی کی مجلس وضع ہی اس لئے کی گئی ہے کہ وہ خصومات کو رفع کرے، اور اختلافات کو ختم کرے اور کسی ایک جانب کو متعین کردے، تاکہ اس فیصلے کے بعد کوئی جھگڑا باقی نہ رہے۔ لہٰذا اگر آپ یہ کہیں کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہیں ہوگا، تو اس صورت میں صرف یہ کہ نزاع ختم نہیں ہوگا بلکہ لامتناہی پیچیدگیاں پیدا ہوجائیں گی۔

امام صاحبؒ کے مسلک کی حکمتیں

مثلاً اگر کسی شخص نے کسی عورت کے خلاف منکوحہ ہونے کا دعویٰ کردیا اور قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ کردیا تو آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ عورت ظاہراً تو اس کی منکوحہ ہے، لیکن باطناً اس کی منکوحہ نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت میں نکاح نہیں ہوا، اور عورت پر واجب ہے کہ اس فیصلے کے بعد وہ اس شخص کو اپنے اوپر قدرت نہ دے، اس لئے کہ حقیقت میں وہ اس کی

منکوحہ نہیں ہے۔ اور اگر وہ عورت اس شخص کو اپنے اوپر قدرت دیتی ہے اور حق زوجیت ادا کرنے کی اجازت دیتی ہے تو وہ خود گناہ گار ہوتی ہے، اور اگر حق زوجیت ادا کرنے کی اجازت نہیں دیتی تو شوہر کو قاضی کی حمایت حاصل ہے۔ اس لئے کہ شوہر جاکر قاضی کی عدالت میں یہ دعویٰ کرسکتا ہے کہ یہ عورت حق زوجیت ادا کرنے کی اجازت نہیں دے رہی ہے، اب قاضی اسی شوہر کے حق میں ہی فیصلہ کرے گا۔ اور اگر وہ عورت شوہر کے پاس سے بھاگ جاتی ہے تو قاضی اس کو پکڑوا کر دوبارہ شوہر کے پاس بھیج دے گا۔ اس طرح وہ عورت ایک عذاب میں مبتلا ہوجائے گی اور اس کے پاس کوئی مخلص نہیں ہوگا۔

اور اگر شوہر نے زبردستی اس کے ساتھ وطی کرلی اور بچہ پیدا ہوگیا، آپ یہ کہیں گے کہ وہ بچہ ظاہراً ثابت النسب ہے، حقیقتاً ثابت النسب نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر میں وہ اپنے باپ کا وارث ہے۔ باطناً وارث نہیں۔ اور اسی حالت میں جبکہ وہ عورت اسی مدعیٰ کے پاس تھی، اگر اس عورت نے کسی اور سے نکاح کرلیا تو اس صورت میں قاضی اس کو زانیہ قرار دے گا اور اس کا وہ نکاح زنا شمار ہوگا، لیکن باطناً وہ نکاح درست ہے، اور اس دوسرے شوہر سے اگر اس کے بچے ہوگئے تو وہ بچے ظاہراً ثابت النسب نہیں اور باطناً ثابت النسب ہیں۔

اس طرح اس عورت کے ساتھ ایک غیر یقینی صورت حال کا لامتناہی سلسلہ چل پڑے گا، جس میں ظاہر اور باطن کے احکام الگ الگ چلیں گے، اور نزاع کھڑے ہوجائیں گے۔ حالانکہ قاضی کی مجلس کا مقصد تو یہ تھا کہ ان خصومات کو دور کرے، اور نزاعات کو رفع کرے، اور غیر یقینی صورت حال ختم ہو، اور ایک یقینی صورت وجود میں آئے۔ اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ قاضی کی مجلس فصل خصومات کے لئے ہے تو پھر جہاں تک ممکن ہو قاضی کا فیصلہ ظاہراً اور باطناً نافذ ہو گا۔ لہٰذا اگر کسی جگہ یہ صورت ہو کہ پہلے عقد میں نکاح نہیں تھا اور مدعیٰ نے نکاح کا جھوٹا دعویٰ کردیا تھا تو اس صورت میں قاضی کے فیصلے سے عقد منعقد ہوگیا۔ اسی طرح اگر پہلے بیع نہیں ہوئی تھی تو قاضی کے فیصلے سے بیع منعقد ہوگئی۔ اس لئے کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے۔ لیکن قاضی کا فیصلہ باطناً نافذ ہونے کے لئے ان شرائط کا پایا جانا ضروری ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیں۔ یعنی وہ عقود یا فسوخ کا دعویٰ ہو۔ املاک مُرسلہ کا دعویٰ نہ ہو۔ اور محل قابل للعقد ہو۔ اور انشاء کا احتمال رکھتا ہو۔ ایسی صورت میں قاضی کے فیصلے کے بعد وہ عقد خود بخود وجود میں آجائے گا اور اس طرح وہ غیر یقینی صورت حال ختم ہو سکتی ہے۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو یہ حدیث "املاک مُرسلہ" سے متعلق ہے، عقود و فسوخ سے متعلق نہیں۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ حدیث ابوداؤد میں آئی ہے، وہاں اس کی صراحت موجود ہے کہ وہ معاملہ میراث کے بارے میں تھا۔ ایک شخص نے میراث کا دعویٰ کیا اور جب آپ نے اس کے حق میں فیصلہ فرمایا تو اس وقت آپ نے یہ جملے ارشاد فرمائے۔ اور "میراث" کا معاملہ ایسا ہے جو "انشاء" کا احتمال نہیں رکھتا، اس لئے اس معاملے میں آپ کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوا، باطناً نافذ نہیں ہوا۔

بعض حضرات نے حدیثِ باب کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بات ارشاد فرمائی وہ بحیثیت قاضی کے ارشاد نہیں فرمائی، بلکہ بحیثیت "حکم" کے ارشاد فرمائی۔ یعنی آپ کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ اگر بطور "حکم" کے مجھے کسی معاملے میں فیصلہ سونپا جائے، اور میں کسی کی دلیل سے متأثر ہو کر آپس میں مصالحت کرادوں، اور وہ مصالحت حقیقت کے خلاف ہو تو جس شخص کے حق میں فیصلہ ہو، اس کو چاہئے کہ وہ اس کو نہ لے۔ لیکن میرے نزدیک پہلا جواب زیادہ صحیح ہے۔

امام صاحبؒ پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

البتہ چند باتیں اس سلسلے میں ذہن میں رکھنا ضروری ہیں، جن کے ذہن میں نہ ہونے کی وجہ سے حنفیہ پر بکثرت اعتراضات کئے جاتے ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ حنفیہ کے اس مسلک کے اختیار کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لوگوں کے لئے راستہ کھول دیا گیا ہے کہ لوگ جھوٹے دعوے کر کے اور جھوٹے گواہ پیش کر کے ناجائز طور پر لوگوں کے اموال پر قبضہ کر کے ان کو ہمیشہ کے لئے اپنا بنالیں۔ آپ نے ایک بڑھیا کا قصہ سنا ہوگا کہ ایک مرتبہ ایک بڑھیا کی گھڑی گم ہوگئی، وہ بڑھیا یہ دعا کررہی تھی کہ یا اللہ! یہ گھڑی کسی مولوی کو نہ لے، کسی نے اس سے پوچھا کہ یہ کیوں دعا کررہی ہے کہ مولوی کو نہ ملے بلکہ تو یہ دعا کر کہ وہ گھڑی تجھے مل جائے، اس بڑھیا نے جواب دیا کہ اگر وہ گھڑی کسی اور کو ملی تو اگر دنیا میں اس نے نہیں دی تو آخرت میں ضرور وصول کرلوں گی، لیکن اگر مولوی کو ملے گی تو وہ گھڑی کو حلال کر کے اپنی بنالے گا، جس کی وجہ سے مجھے آخرت میں بھی نہیں

ملے گی۔

بہرحال، دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ حنفیہ نے ظاہراً و باطناً قاضی کا فیصلہ نافذ کر کے اس کے لئے وہ چیز حلال کردی اور نہ صرف یہ کہ جھوٹے گواہوں کی بنیاد پر دنیا میں فیصلہ ہوگیا، بلکہ آخرت میں بھی ہوگیا، اس لئے کہ اس نے حلال کر کے کھالیا۔ اس طرح امام صاحبؒ نے جھوٹی گواہیوں کا دروازہ چوپٹ کھول دیا۔

یہ اعتراض درحقیقت مسئلے کو صحیح طریقے سے نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ خود امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کو جھوٹے دعوے کرنے کا اور جھوٹے گواہ پیش کرنے کا گناہ عظیم ہوگا۔ اس پر وبال عظیم ہوگا۔ اس میں کوئی شبہ کی بات نہیں۔ لیکن میں اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ بات کہتا ہوں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قواعد کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اس جھوٹ کا وبال ایسا نہیں ہے جو ایک مرتبہ ہو کر ختم ہوجائے گا بلکہ جب تک وہ شخص اس منکوحہ کو اپنے پاس رکھے گا، اس وقت تک مسلسل وبال میں مبتلا رہے گا۔ اگرچہ میں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں اس بات کی تصریح تو نہیں دیکھی، لیکن امام صاحب کے قواعد کا تقاضہ یہ ہے کہ اگرچہ وہ عورت اس فیصلے کے نتیجے میں اس کی منکوحہ تو ہوگئی لیکن پھر بھی اس شخص کے لئے اس عورت سے وطی کرنا حلال نہیں ہوگا، جب تک وہ اس عقد کو فسخ کر کے از سرنو نیا عقد صحیح نہ کرے۔ یہ باتیں اگرچہ کہیں منقول تو نہیں دیکھیں، لیکن قواعد کا تقاضہ یہی ہے۔

ملکیت میں ہونے سے انتفاع کا حلال ہونا لازم نہیں آتا

وطی کرنا اس لئے حلال نہیں ہوگا کہ "محل" کا مملوک ہونا، یہ ایک چیز ہے اور اس سے انتفاع کا جائز ہونا، دوسری چیز ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ایک "محل" مملوک ہو، لیکن اس سے انتفاع جائز نہ ہو۔

مثلاً ایک شخص نے بیع فاسد کے ذریعہ ایک جاریہ خریدی اور اس بیع کے نتیجے میں اس جاریہ پر اس شخص کی ملکیت ثابت ہوگئی اور وہ "محل" ملک میں آگیا، لیکن انتفاع کرنا اس جاریہ سے حلال نہیں، بلکہ اس کے لئے حکم یہ ہے کہ بیع کو فسخ کرے، اور از سرنو صحیح طریقے سے بیع کرے، تب اس جاریہ سے انتفاع کرنا حلال ہوگا۔ اس میں آپ نے دیکھا کہ محل مملوک ہے، لیکن انتفاع حلال نہیں ہے۔ اسی طرح ایک عورت حالت حیض میں ہے اس صورت میں بھی "محل" مملوک ہے، لیکن اس حالت میں انتفاع حلال نہیں۔ یا مثلاً وہ شخص خود حالت احرام میں ہے، اس صورت میں

محل مملوک ہے، لیکن انتفاع حلال نہیں۔ لہٰذا حنفیہ جب یہ کہتے ہیں کہ قضاءِ قاضی باطناً نافذ ہوگی، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ "محل" مملوک ہوگیا۔ اور محل مملوک ہونے کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر بچہ ہوجائے، تو وہ بچہ ثابت النسب ہوگا اور اس شخص پر "حد زنا" جاری نہیں ہوگی۔ لیکن اس شخص کے لئے انتفاع حلال نہیں۔ اس لئے کہ اس نے یہ ملکیت خبیث طریقے سے حاصل کی ہے اور جو چیز خبیث طریقے سے ملکیت میں آئے، اس سے انتفاع بھی طیب نہیں ہوتا۔

یہاں "خبث کسب" موجود ہے

حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک خبث کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک خبث محل، ایک خبث بدل، ایک خبث کسب، زیر بحث مسئلے میں "خبث کسب" پایا جارہا ہے۔ کیونکہ ناجائز طریقے سے ایک چیز حاصل کی گئی ہے اور اس کے حاصل کرنے کا طریقہ حرام اختیار کیا گیا ہے۔ اگرچہ وہ چیز ملک میں آگئی ہے، لیکن اس سے انتفاع حلال نہیں، جب تک حلال طریقے سے دوبارہ اپنی ملکیت میں نہ لائے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے کلام سے تائید

جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ جو بات میں نے بیان کی ہے، وہ بات اس طریقے سے فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں صراحتاً نہیں دیکھی۔ البتہ ان کے قواعد کا تقاضہ یہی ہے لیکن بعد میں مجھے اس کی دو تائیدیں بھی مل گئیں۔ ایک تائید تو حضرت شاہ صاحب کے کلام میں ملی۔ وہ یہ کہ **العرف الشذی** میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: "میں یہ کہتا ہوں کہ یہ خبث صرف ایک مرتبہ کا نہیں ہے، بلکہ ہمیشہ کا ہے۔ مستمر ہوگا"۔ اس کا مطلب یہی ہے کہ اس کے لئے انتفاع جائز نہیں ہے۔

دوسری تائید

دوسری تائید یہ ملی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا جو واقعہ ابھی بیان کیا اس کی تفصیل علامہ خصاف رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "ادب القضاء" کی شرح میں علامہ صدر الشہید رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے کہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس عورت کو یہ فرمایا کہ: **شاھداک**

زوجاک یعنی تیرے گواہوں نے تیرا نکاح کردیا، اس لئے میں دوبارہ نکاح نہیں کرتا۔ چنانچہ اس عورت اور مدّعی نے وہاں سے واپس جانے کے بعد نکاح کرلیا، یہ الفاظ آئے ہیں: فتزوجا۔ لہٰذا بعد میں ان دونوں کے آپس میں نکاح کرنے سے اس بات کی تائید ہوتی ہے جو میں نے کہی۔ وہ یہ کہ "خبث" اس وقت تک زائل نہیں ہوگا جب تک اس عقد کو طلاق کے ذریعہ ختم کرکے دوسرا عقد نہ کرلیا جائے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نکاح کرنے سے کیوں انکار کیا؟

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب اس عورت نے فیصلہ سننے کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ کہا کہ اب میرا نکاح اس شخص سے کردیجئے، تو آپ نے نکاح کیوں نہیں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس وقت حضرت علی رضی اللہ عنہ خود دوبارہ نکاح کرتے تو یہ نکاح کرنا گویا ان کی طرف سے اس بات کا اعتراف ہوتا کہ میں نے یہ فیصلہ غلط کیا، کیونکہ جب ایک مرتبہ فیصلہ نافذ ہوگیا کہ وہ عورت اس کی منکوحہ ہے، تو پھر دوبارہ نکاح کرنے کے تو کوئی معنی نہیں ہیں۔ اس لئے قاضی خود دوبارہ نکاح نہیں کرسکتا۔ لیکن خود اس شخص کے ذمّے دیانۃً فیما بینہ وبین اللہ یہ واجب ہے کہ پہلے عقد کو طلاق کے ذریعہ ختم کرے اور پھر از سرنو دوبارہ نکاح کرے، اس لئے اس مرد اور عورت نے دوبارہ نکاح کیا۔

باب ماجاء فی ان البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه

عن علقمة بن وائل عن ابیه قال: جاء رجل من حضر موت ورجل من كنده الی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم، فقال الحضرمی: یارسول اللّٰه ان هذا غلبنی علی ارض لی، فقال الكندی: هی ارضی وفی یدی لیس له فیها حق، فقال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم للحضرمی: الك بینة؟ قال: لا قال: فلك یمینه قال: یارسول اللّٰه ان الرجل فاجر لا یبالی علی ما حلف علیه ولیس یتورع من شئی، قال: لیس لك منه الا ذلك قال: فانطلق الرجل

لیحلف له فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم لما ادبر: لئن حلف علی ماله لیا کله ظلما لیلقین اللّٰه وهو عنه معرض ﴾ (۱۸۷)

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ "حضرموت" کا ایک شخص اور "کندہ" کا ایک شخص، دونوں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، حضرمی نے کہا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ کندی میری ایک زمین پر قابض ہوگیا ہے۔ کندی نے جواب دیا کہ یہ زمین تو میری ہے اور میرے قبضے میں چلی آرہی ہے، حضرمی کا اس زمین میں کوئی حق نہیں ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرمی سے فرمایا: کیا تمہارے پاس کوئی گواہ ہے؟ حضرمی نے کہا کہ میرے پاس گواہ تو کوئی نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر تم اس کندی سے قسم لے لو۔ اس کو قسم کھلواؤ۔ حضرمی نے کہا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ تو فاجر آدمی ہے۔ اس کو اس کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی کہ کس بات پر قسم کھارہا ہے، اس میں کوئی تقویٰ اور پرہیز گاری تو ہے نہیں۔ آپ نے جواب میں فرمایا: تمہیں سوائے قسم دینے کے کوئی اور حق حاصل نہیں۔ راوی فرماتے ہیں کہ جب کندی شخص نے قسم کھانے کا ارادہ کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص ظلماً دوسرے کا مال ناحق لینے کے لئے قسم کھائے گا تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس سے اعراض کررہے ہوں گے۔

اس باب کی دوسری احادیث

﴿ عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال فی خطبته: البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه ﴾ (۱۸۸)

حضرت عمرو بن شعیب اپنے والد سے اور وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا: مدّعی کے ذمّے گواہ پیش کرنا ہے، اور مدّعیٰ علیہ کے ذمّے قسم کھانا ہے۔

﴿ عن ابن عباس رضی اللّٰه عنهما ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قضی ان الیمین علی المدعی علیه ﴾ (۱۸۹)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم

نے فیصلہ فرمایا کہ مدعیٰ علیہ قسم کھائے۔

باب ماجاء في اليمين مع الشاهد

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال قضی رسول الله صلى الله عليه وسلم باليمين مع الشاهد الواحد﴾ (۱۹۰)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ کی موجودگی میں یمین پر فیصلہ کیا۔ اس حدیث سے ائمہ ثلاثہ اس بات پر استدلال فرماتے ہیں کہ اگر مدعی کے پاس اپنے دعوے کے ثبوت میں دو گواہ موجود نہ ہوں تو صرف ایک گواہ پر بھی اکتفا کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ مدعی اس گواہ کے ساتھ اپنے دعویٰ کے سچے ہونے پر قسم کھائے، گویا کہ ان کے نزدیک مدعی کا قسم کھانا دوسرے گواہ کے قائم مقام ہوجائے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ مدعی کے لئے اپنے دعوے کے ثبوت پر دو مرد، یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی پیش کرنا ضروری ہے۔ اگر مدعی نے صرف ایک گواہ پیش کیا تو صرف تنہا ایک گواہ کی گواہی پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، چاہے مدعی قسم کھانے کو بھی تیار ہو۔ گویا کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قضاء بالشاهد واليمين جائز ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک قضاء بالشاهد واليمين جائز نہیں۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے استدلال

ائمہ ثلاثہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد کی موجودگی میں یمین کے ساتھ فیصلہ فرمایا۔ یہ حدیث متعدد صحابہ کرام سے مختلف طرق سے منقول ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قرآنِ کریم کی آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ فرمایا:

﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتن﴾ (البقرة: ۲۸۲)

دوسری آیت میں ارشاد ہے:

﴿واشهدوا ذوی عدل منكم﴾ (الطلاق: ۲)

ان دونوں آیتوں میں گواہوں کے لئے تثنیہ کا صیغہ استعمال فرمایا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ

نصابِ شہادت دو مرد ہیں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہیں۔ اس بارے میں کوئی مزید تفصیل قرآنِ کریم میں بیان نہیں فرمائی۔ مستقل طور پر نصابِ شہادت بیان فرمایا۔ حنفیہ کا دوسرا استدلال پچھلے باب کی اس حدیث سے ہے:

﴿البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه﴾

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بینہ پیش کرنا مدّعی کی ذمہ داری اور اس کا وظیفہ قرار دیا۔ اور یمین مدّعا علیہ کا وظیفہ قرار دیا۔ گویا کہ دونوں کے وظائف کی تقسیم فرمادی اور تقسیم شرکت کے منافی ہے۔ لہٰذا مدّعا علیہ سے بینہ اور گواہ کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا اور مدّعی سے یمین کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا۔ جبکہ **قضاء بالشاهد والیمین** میں مدّعی سے یمین کا مطالبہ کیا جاتا ہے جو اس حدیث کے خلاف ہے۔

حنفیہ کی تیسری دلیل

حنفیہ کی تیسری دلیل وہ واقعہ ہے جو نسائی اور ابوداؤد میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے ایک اونٹ خریدا اور پیسے طے ہوگئے۔ پھر آپ نے اس اعرابی سے فرمایا کہ میرے ساتھ گھر چلو، گھر سے تمہیں پیسے دے دوں گا۔ چنانچہ آپ تیزی سے آگے آگے گھر کی طرف روانہ ہوگئے۔ اور وہ اعرابی آپ کے پیچھے اونٹ کو لئے ہوئے سُست رفتاری سے چلنے لگا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ آگے نکل گئے اور وہ اعرابی پیچھے رہ گیا۔ راستے میں اس کو کچھ لوگ ملے اور اس سے اونٹ کا سودا کرنے لگے۔ اعرابی نے دور سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو پکارتے ہوئے کہا کہ آپ اونٹ خرید رہے ہیں یا میں دوسرے کو فروخت کردوں؟ آپ نے فرمایا کہ میں تو یہ اونٹ تم سے خرید چکا ہوں، اور پیسے ادا کرنے کے لئے گھر کی طرف جارہا ہوں۔ کیا میں نے تم سے یہ اونٹ نہیں خرید لیا؟ اس اعرابی نے کہا کہ آپ نے ابھی نہیں خریدا اور اگر آپ نے خریدا ہے تو کوئی گواہ لائیں، اتنے میں حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ جو انصاری صحابی ہیں، وہاں پہنچ گئے، اور کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اونٹ خریدا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم نے کیسے گواہی دے دی، جبکہ تم اس وقت موجود نہیں تھے؟ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں نے تو اس سے بڑی بات میں آپ کی تصدیق کی

ہے، وہ یہ کہ آپ کے پاس جبرئیل امین علیہ السلام آتے ہیں۔ آپ کے پاس وحی آتی ہے۔ آپ نے جنت اور دوزخ دیکھی ہے۔ میں نے ان باتوں میں آپ کی تصدیق کی ہے۔ ان کے مقابلے میں یہ تو بالکل معمولی بات ہے۔ چونکہ آپ نے فرمایا کہ میں نے یہ اونٹ خریدا ہے، بس اس پر میں نے گواہی دے دی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس جذبے کی قدر کرتے ہوئے فرمایا کہ آئندہ تمہاری گواہی دو آدمیوں کے قائم مقام ہوگی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کو صحابہ کرام میں یہ امتیازی مقام حاصل تھا کہ ان کی ایک آدمی کی گواہی دو آدمیوں کی گواہی کے قائم مقام تھی۔ اس وجہ سے ان کا لقب "صاحب الشہادتین" مشہور ہوگیا تھا۔

یہ واقعہ اس بات کی دلیل ہے کہ نصابِ شہادت دو آدمی ہیں۔ اگر ایک آدمی کی گواہی کافی ہوتی تو حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی کوئی امتیازی خصوصیت نہ ہوتی۔ ان کی خصوصیت اسی وقت ہوسکتی ہے جب یہ کہا جائے کہ دوسرے لوگوں سے تو دو گواہوں کا مطالبہ ہے، لیکن حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کو گواہی کے معاملے میں دو آدمیوں کے قائم مقام قرار دے دیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بینہ میں نصابِ شہادت کا پورا ہونا ضروری ہے۔

حنفیہ کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو بعض حنفیہ نے اس حدیث کی سند کے ہر طریق پر کلام کیا ہے۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان میں سے کوئی بھی طریق صحیح سند سے ثابت نہیں۔ لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ اس حدیث کو سند کی کمزوری کی بنیاد پر رد کرنا ممکن نہیں، میری ناقص تحقیق کے مطابق پانچ احادیث ایسی ہیں جو قابل استدلال ہیں۔ اور ان کی سند میں ایسا نقص نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ ناقابل استدلال ہوجائیں۔ ان پانچ کے علاوہ بعض احادیث سنداً اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن تائید کے طور پر ان کو بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا یہ جواب درست نہیں۔

حدیثِ باب کا دوسرا جواب

بعض دوسرے حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ **قضی بالیمین مع الشاهد** کے معنی یہ ہیں کہ **قضی بیمین المدعی علیه مع الشاهد الواحد للمدعی** جس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ مدّعی کے پاس صرف ایک گواہ تھا، اس لئے آپ نے مدّعا علیہ سے قسم لے کر فیصلہ

فرمایا۔ اس صورت میں یہ حدیث قضاء کے عام اصول کے عین مطابق ہوجائے گی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ جواب الفاظ حدیث کے اعتبار سے ذرا بعید ہے اور خلاف ظاہر ہے۔ اور صحابہ کرام کی بہت بڑی جماعت جو ائمہ ثلاثہ کے موقف کی قائل ہے وہ صاف صاف یہ کہتی ہے کہ اس حدیث میں "یمین" سے مدّعا علیہ کی "یمین" مراد نہیں ہے، بلکہ خود مدّعی کی یمین مراد ہے اس لئے یہ بھی کوئی اچھا جواب نہیں ہے۔

حدیثِ باب کا تیسرا جواب

حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کا تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نصابِ شہادت کا ثبوت قرآنِ کریم سے ہے:

﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ (البقرة: ۲۸۲)

اور یہ احادیث اخبارِ آحاد ہیں اور اخبارِ آحاد سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہوسکتی۔ اس لئے ان احادیث کو قرآنِ کریم کی آیات کے مقابلے میں پیش نہیں کیا جاسکتا۔ یہ جواب اس وقت بڑا قوی جواب ہوتا جب یہ ثابت ہوجاتا کہ یہ احادیث اخبارِ آحاد میں سے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جس طرح یہ احادیث مروی ہیں، ان کے اعتبار سے ان کو اخبارِ آحاد کہنا مشکل ہے۔ اس لئے کہ خبر مشہور کی ایک تعریف محدّثین نے کی ہے اور ایک اصولیین نے کی ہے، محدّثین نے خبر مشہور کی تعریف یہ کی ہے کہ اس کے روایت کرنے والے ہر زمانے میں کم از کم تین رہے ہوں، تین سے کم نہ ہوں۔ اس تعریف کو اگر سامنے رکھا جائے تو حدیثِ باب مشہور قرار پاتی ہے کیونکہ اس حدیث کو روایت کرنے والے ہر دور میں تین بلکہ تین سے زیادہ رہے ہیں۔ اور اصولیین نے خبر مشہور کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ حدیث ابتداء میں تو ایک سے مروی ہو اور بعد کے زمانے میں اس کی روایت کرنے والے زیادہ ہوگئے ہوں۔ اس تعریف کے لحاظ سے بھی یہ حدیث مشہور ہے۔ اس لئے کہ میں نے اس میں تتبع کیا، تو پتہ چلا کہ سترہ تابعین اس حدیث کو روایت کرتے ہیں۔ اس طرح یہ حدیث دونوں تعریفوں کے لحاظ سے خبر مشہور قرار پاتی ہے، نہ کہ خبر واحد۔ اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہونی چاہئے۔

میرے نزدیک زیادہ صحیح بات

لہٰذا جو بات مجھے زیادہ اقرب الی الصحیح معلوم ہوتی ہے ــــ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم ــــ وہ یہ

ہے کہ اصل نصاب تو وہی ہے جو قرآنِ کریم نے اس آیت میں بیان فرمایا:

﴿واستشھدوا شھیدین من رجالکم﴾

لیکن بعض حالات ایسے ہوتے ہیں جن میں پورا نصاب شہادت مہیا کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ مثلاً جنگل اور بیابان میں ایک معاملہ ہوا، اب ظاہر ہے کہ وہاں نصابِ شہادت کا پورا کرنا مشکل ہے تو ایسے خاص اعذار کی حالت میں، جن کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم ہو کہ وہاں تحمل شہادت کے وقت ایک سے زائد افراد کو گواہ بنانا ممکن نہیں تھا، ان مقامات پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قضاء بالشاھد والیمین کی اجازت دی ہے۔ یہ ایک استثنائی صورت ہے اور حدیث باب کے ذریعہ اس صورت کو اصل حکم سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

خبرواحد سے قرآنِ کریم کی تشریح

اس تفصیل کو قبول کرنا اس لئے درست ہے کہ اوّل تو یہ حدیث خبر مشہور ہے، اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی ہوسکتی ہے۔ اور اگر اس حدیث کو خبر مشہور نہ مانیں بلکہ خبر واحد کہیں تو اس صورت میں حنفیہ کا یہ جو اصول ہے کہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہوسکتی، اس کا مطلب یہ ہے کہ خبر واحد سے کتاب اللہ کے حکم کو بالکلیہ منسوخ کرنا، یا کتاب اللہ کے حکم میں خبر واحد سے تقیید یا تخصیص پیدا کرنا تو درست نہیں، لیکن اگر کوئی مستقل مسئلہ ہے جو قرآنِ کریم میں مسکوت عنہ ہے۔ اس مسکوت عنہ کو اگر خبر واحد بیان کردے تو اس کو قرآنِ کریم پر زیادتی نہیں کہتے۔ خود فقہاء حنفیہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ عذر کی حالت میں نصابِ شہادت کیا ہو؟ یہ صورت قرآنِ کریم میں مسکوت عنہ تھی، حدیثِ باب نے اس کو بیان فرمادیا۔ جس کی وجہ سے نہ تو قرآنِ کریم کے حکم کی تنسیخ ہوئی اور نہ اس کی وجہ سے تقیید اور تخصیص ہوئی۔ اس طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عذر کی حالت میں قضاء بالشاھد والیمین کی اجازت دے دی ہے۔

عذر کے وقت شاھد اور یمین پر فیصلہ

چنانچہ خود حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ بعض معاملات میں نہ صرف ایک مرد کی بلکہ ایک عورت کی گواہی بھی قبول ہے۔ مثلاً ایسے عیوب جن پر عورتوں کے علاوہ کوئی اور مطلع نہیں ہوتا۔ ان میں

ایک عورت کی گواہی قبول ہے۔ اسی طرح بچے کی پیدائش پر صرف "دایہ" کی گواہی بھی قبول ہے۔ اور قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ صورتیں قرآنِ کریم میں مسکوت عنہم ہیں، اور قیاس کی بنیاد پر ان صورتوں کو نصابِ شہادت سے مستثنیٰ قرار دیا۔ لہٰذا جب قیاس کی بنیاد پر ایسی صورتوں کا استثناء ہو سکتا ہے تو حدیث کی بنیاد پر بطریق اولیٰ استثناء ہو سکتا ہے۔ لہٰذا عذر کی حالت میں شاہد اور یمین کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی گنجائش ہے۔

اس باب کی دوسری احادیث

﴿عن جابر رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ قال: ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قضی بالیمین مع الشاھد۔ (۱۹۱)
عن جعفر بن محمد عن ابیہ رضی اللّٰہ عنہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قضی بالیمین مع الشاھد الواحد، قال: وقضی بھا علی فیکم﴾

حضرت محمد بن باقر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ فرمایا۔ پھر حضرت باقر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تمہارے درمیان اس اصول کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا۔

باب ماجاء فی العبد یکون بین رجلین فیعتق احدھما نصیبہ

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنہما عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: من اعتق نصیبا اوقال شقیصا اوقال: شرکا لہ فی عبد فکان لہ من المال مایبلغ ثمنہ بقیمۃ العدل فھو عتیق، والا فقد عتق منہ ماعتق، قال ایوب وربما قال نافع فی ھذا الحدیث: یعنی فقد عتق منہ ماعتق﴾ (۱۹۳)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے غلام میں سے اپنا مملوک حصہ آزاد کردیا، اور ایک عادل انصاف والا آدمی اس غلام کی جو قیمت لگائے، اس قیمت کے برابر مُعتق کے پاس مال موجود ہو تو اس صورت

میں پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر مُعتق کے پاس اتنا مال نہ ہو تو اس صورت میں صرف اتنا حصّہ آزاد ہو جائے گا جتنا حصّہ اس نے آزاد کیا۔

نصف غلام کی آزادی کا مسئلہ

یہ مسئلہ بھی فقہاء کے درمیان بڑا معرکۃ الآراء مسئلہ سمجھا جاتا ہے کہ اگر کوئی غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک آدمی اپنا حصّہ آزاد کرے تو اس صورت میں کیا احکام ہوں گے؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رہا ہے۔ لیکن چونکہ اس مسئلہ کا اب کوئی عملی فائدہ نہیں رہا، نہ غلام موجود ہے، نہ باندی ہے، نہ اب مُعتق ہے اور نہ مُعتق ہے۔ اس لئے اس کے بارے میں بہت زیادہ تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ البتہ مختصراً فقہاء کے مذاہب بیان کر دینا مناسب ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، فرض کریں کہ ایک کا نام زید ہے اور دوسرے کا نام خالد ہے۔ زید نے اس غلام میں اپنا حصّہ آزاد کر دیا اور خالد نے آزاد نہیں کیا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ غلام آدھا آزاد ہو گیا، اور آدھا آزاد نہیں ہوا۔ اب خالد یہ دیکھے گا کہ زید جس نے اپنا نصف حصّہ آزاد کر دیا، معسر ہے یا موسر ہے؟ اگر زید موسر یعنی مالدار ہے تو اس صورت میں خالد کو تین اختیار ہیں۔

(۱) یا تو وہ خود بھی اپنا حصّہ آزاد کر دے۔

(۲) یا خالد زید کو ضامن بنائے اور زید سے کہے کہ تم میرے حصّے کی قیمت مجھے ادا کر دو اور باقی غلام کو بھی آزاد کر دو۔

(۳) یا غلام سے کہے کہ تم "سعایہ" کرو اور میرے حصّے کی قیمت کی رقم مجھے کما کر لادو، جب تم رقم ادا کر دو گے تو میرا حصّہ بھی آزاد ہو جائے گا۔

اور اگر زید معسر ہے، یعنی غریب ہے تو اس صورت میں خالد کو دو اختیار ہیں۔

(۱) یا تو اپنا حصّہ آزاد کر دے۔

(۲) یا غلام سے سعایہ کرائے۔

امام صاحب رحؒ کا مسلک

چونکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ عتق تجزی کو قبول کرتا ہے، یعنی یہ ہو سکتا

ہے کہ ایک وقت میں غلام نصف آزاد ہو اور نصف آزاد نہ ہو۔ لہٰذا جس وقت زید نے اپنا نصف حصّہ آزاد کیا تھا تو اس کے نتیجے میں نصف آزاد ہوا، نصف آزاد نہیں ہوا، اب اگر خالد بھی اپنا نصف حصّہ خود آزاد کردے تو اس صورت میں نصف "ولاء" زید کو ملے گی اور نصف "ولاء" خالد کو ملے گی۔ کیونکہ نصف حصّے کا مُعتق زید ہے، اور نصف حصّے کا مُعتق خالد ہے۔ اور "ولاء" عتاق کے تابع ہوتی ہے۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ خالد زید سے کہے کہ تم غلام کی نصف قیمت مجھے ادا کر کے باقی نصف غلام بھی آزاد کردو۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زید نے خالد کا حصّہ اس سے خرید کر خود آزاد کردیا۔ اس صورت میں ساری ولاء زید کو ملے گی، کیونکہ مکمل آزادی اسی کی طرف سے متحقق ہوئی۔ اور اگر خالد نے غلام سے سعایہ کرایا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خالد نے اپنے حصّے میں غلام کو مکاتب بنادیا، اور غلام سے کہہ دیا تم اتنے پیسے ادا کرو گے تو تم آزاد ہوجاؤ گے، لہٰذا جب وہ پیسے ادا کرے گا تو بقیہ نصف حصّہ بھی آزاد ہوجائے گا، اور یہ آزادی خالد کی طرف منسوب ہوگی۔ اس لئے اس صورت میں نصف ولاء زید کو اور نصف ولاء خالد کو ملے گی۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ مُعتق کے موسر ہونے کی حالت میں عتق تجزی کو قبول نہیں کرتا، اور معسر ہونے کی حالت میں تجزی کو قبول کرلیتا ہے۔ لہٰذا اگر زید غنی تھا تو اس صورت میں زید کے نصف غلام آزاد کرنے سے پورا غلام آزاد ہوگیا۔ اور خالد کو یہ حق ہوگا کہ وہ زید پر ضمان عائد کرے، اور اس سے کہے کہ چونکہ تمہارے اپنا حصّہ آزاد کرنے کے نتیجے میں پورا غلام آزاد ہوگیا، اس لئے میرے حصّے کی قیمت تم مجھے ادا کرو۔ ان کے نزدیک اس صورت میں غلام پر سعایہ نہیں ہے۔ اور اگر زید معسر اور تنگ دست تھا تو اس صورت میں زید کا نصف غلام آزاد ہوجائے گا اور خالد کا حصّہ آزاد نہیں ہوگا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ غلام ایک دن آزاد رہے گا اور ایک دن خالد کی غلامی کرے گا۔ ان کے نزدیک سعایہ اس صورت میں بھی نہیں ہے۔

صاحبین کا مسلک

صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عتق کسی بھی حالت میں تجزی کو قبول نہیں کرتا، لہٰذا

جس صورت میں زید موسر ہے تو اس صورت میں بھی پورا غلام آزاد ہوگیا۔ اب خالد کو اختیار ہے یا تو زید سے نصف غلام کی قیمت کا ضمان حاصل کرے یا غلام سے "سعایہ" کرائے۔ لیکن سعایہ کرانے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ غلام آزاد نہیں ہوا، بلکہ وہ آزاد ہوگیا، اور اب آزاد ہوجانے کے بعد اپنی نصف قیمت لاکر خالد کو ادا کرے۔ اور ولاء ان دونوں صورتوں میں زید ہی کو ملے گی۔ اور اگر زید معسر ہے، تو اس صورت میں زید سے نصف غلام کی قیمت کا ضمان نہیں لے گا، بلکہ صرف غلام سے سعایہ کرائے گا۔ اور ولاء اس صورت میں بھی صرف زید کو ملے گی۔ اس لئے کہ عتق تجزی کو قبول نہیں کرتا۔

بنیادی اختلاف دو ہیں

لہٰذا فقہاء کے درمیان بنیادی اختلاف دو ہوئے، ایک یہ کہ عتق تجزی کو قبول کرتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عتق تجزی کو قبول کرتا ہے، اور ان کی دلیل حدیثِ باب ہے جس میں فرمایا فقد عتق منہ ما عتق اس جملے سے معلوم ہورہا ہے کہ مُعتق نے جتنا غلام آزاد کیا، اتنا ہی آزاد ہوا۔

دوسرا اختلاف یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کسی بھی صورت میں سعایہ کے قائل نہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین اعسار کی صورت میں سعایہ کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل اسی باب کی آخری حدیث ہے۔ وہ یہ کہ:

﴿عن ابی ھریرۃ رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: من اعتق نصیبا اوقال شقیصا فی مملوک فخلا صہ فی مالہ ان کان لہ مال، وان لم یکن لہ مال قوم قیمۃ عدل ثم یستسعی فی نصیب الذی لم یعتق غیر مشقوق علیہ﴾ (۱۹۵)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے غلام میں سے اپنا مملوک حصہ آزاد کیا، تو اس کی خلاصی اس کے مال میں ہوگی اگر اس کے پاس مال ہو (یعنی اگر مُعتق مال دار ہے تو وہ اپنے دوسرے شریک کو مال ادا کرے گا، اور پھر پورا غلام آزاد سمجھا جائے گا) اور اگر مُعتق کے پاس مال نہیں ہے تو اس صورت میں کسی عادل آدمی کے ذریعہ غلام کی قیمت لگائی جائے گی، پھر غلام سے اس شخص کے حصے میں سعایہ کرایا جائے گا

جس نے آزاد نہیں کیا، اس حالت میں کہ غلام پر مشقت نہیں ڈالی جائے گی۔ (یعنی اس غلام پر اس قسم کی مشقت نہیں ڈالی جائے گی کہ تم ساری قیمت ایک دن میں یا ایک ہفتہ کے اندر اندر لاؤ، بلکہ وہ آسانی کے ساتھ جتنی مدت میں ادا کرسکتا ہو، ادا کرے)۔ سعایہ کے بارے میں یہ حدیث امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین کی دلیل ہے۔ اس میں سعایہ کا صریح حکم موجود ہے۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن سالم عن ابیه عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: من اعتق نصیبا له فی عبد فکان له من المال مایبلغ ثمنه فهو عتیق من ماله﴾ (۱۹۶)

حضرت سالم اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کرے تو اگر مُعتق کے پاس اتنا مال ہے جو غلام کی قیمت کو پہنچ جاتا ہے تو وہ غلام اسی کے مال سے آزاد سمجھا جائے گا۔ (یعنی وہ مُعتق دوسرے شریک کو مال ادا کرے گا، اور یہی پورے غلام کا مُعتق سمجھا جائے گا اور غلام کی ولاء بھی اسی کو ملے گی)

باب ماجاء فی العمری

﴿عن سمرة رضی الله عنه ان نبی الله صلی الله علیه وسلم قال: العمری جائزة لاهلها اومیراث لاهلها﴾

(۱۹۷)

حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: عمریٰ جائز ہے اہل عمریٰ کے لئے، یا فرمایا: "عمریٰ" میراث ہے اہل عمریٰ کے لئے۔ "عمریٰ" ایک مخصوص قسم کا عطیہ ہوتا تھا جو زمین، گھر، جائیداد وغیرہ کے ساتھ خاص ہوتا تھا۔ اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا: اعمرتک هذه الدار یہ گھر میں نے تم کو عمریٰ کے طور پر دے دیا، مطلب یہ ہوتا تھا کہ میں نے عمر بھر کے لئے یہ گھر تمہیں دے دیا، ساری عمر تم اس گھر کو استعمال کرسکتے ہو۔

"عمریٰ" کا مطلب اور اس کی مختلف صورتیں

زمانہ جاہلیت میں بھی "عمریٰ" مشہور و معروف تھا، اور اس کا مطلب یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ

"عاریت" ہے، ہبہ نہیں ہے۔ لہٰذا جب تک معمرلہ زندہ ہے، وہ اس سے فائدہ اٹھائے گا، اور جب اس کا انتقال ہوجائے گا تو اس وقت وہ جائیداد معمر کے پاس واپس آجائے گی۔ حدیثِ باب نے زمانہ جاہلیت کے عمریٰ میں تبدیلی پیدا کی۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ عمریٰ کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں۔

ایک صورت تو یہ ہے کہ "عمریٰ" کرنے والا یہ تصریح کردے کہ:

﴿اعمرتك هذه الدار وهي لك ولعقبك﴾

یعنی یہ گھر تمہیں عمریٰ کے طور پر دے دیا، یہ تمہارا اور تمہارے وارثوں کا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ پہلی صورت کے بالکل برعکس کی صراحت کردے۔ مثلاً یہ کہے:

﴿داری لك عمری ما عشت فان مت فهي راجعة الي﴾

یعنی میں اپنا یہ گھر تمہیں عمریٰ کے طور پر دیتا ہوں، جب تک تم زندہ ہو، اور جب تمہارا انتقال ہوجائے گا تو میرے پاس واپس آجائے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ صرف اتنا کہے کہ:

﴿اعمرتك هذه الدار یا داری لك عمری﴾

لیکن معمرلہ کے مرنے کے بعد کیا ہوگا؟ کیا اس کے وُرثاء کو ملے گا، یا معمر کے پاس واپس لوٹ آئے گا۔ اس کے بارے میں کوئی صراحت نہیں کرتا۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ تینوں صورتوں میں عمریٰ کو عاریت ہی سمجھا جائے گا، ہبہ نہیں کہا جائے گا۔ جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے جس میں معمر نے یہ صراحت کردی تھی کہ هي لك ولعقبك تمہارے مرنے کے بعد تمہارے وُرثاء کی طرف منتقل ہوجائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وُرثاء اس گھر سے صرف انتفاع کے حق دار ہوں گے، ملکیت ان کی طرف منتقل نہیں ہوگی، یہاں تک کہ جب معمرلہ کے تمام وُرثاء انتقال کرجائیں اور کوئی وارث باقی نہ رہے تو اس وقت یہ گھر معمر کی طرف واپس آجائے گا۔ اور اگر وہ زندہ نہیں ہوگا تو اس کے وُرثاء کو مل جائے گا۔ اور دوسری صورت جس میں اس نے یہ صراحت کردی تھی کہ معمرلہ کے انتقال کے بعد میرے پاس واپس آجائے گا، اس میں کوئی اشکال ہی نہیں ہے۔ اسی طرح تیسری صورت جس میں اس نے صراحت نہیں کی تھی بلکہ مطلق رکھا تھا، اس صورت میں بھی معمر کے پاس واپس آجائے گا۔

"عمریٰ" کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

حنفیہ، شافعیہ اور صحیح قول کے مطابق حنابلہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ تینوں صورتوں میں عمریٰ ہبہ ہے۔ اور جب "عمریٰ" کا لفظ استعمال کر کے کسی شخص نے اپنا گھر دوسرے کو دے دیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معمرلہ کو اس گھر کا مالک بنادیا۔ پہلی صورت میں بالکل ظاہر ہے، اس لئے کہ اس میں معمر نے صراحت ہی کردی ہے کہ ھی لک ولعقبک اور دوسری صورت میں جب اس نے یہ صراحت کردی کہ تمہارے مرنے کے بعد یہ گھر میرے پاس لوٹ آئے گا تو اس صورت میں بھی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہبہ ہی ہے، اور معمر نے یہ جو شرط لگائی ہے کہ تمہارے مرنے کے بعد یہ میرے پاس واپس آجائے گا، یہ شرط فاسد ہے۔ لہٰذا وہ مکان ہمیشہ کے لئے معمرلہ کی طرف منتقل ہوجائے گا اور وہ شرط لغو ہوجائے گی۔ اور تیسری صورت جس میں اس نے کوئی صراحت نہیں کی، اس میں بھی بطریق اولیٰ ہبہ منعقد ہوجائے گا۔ لہٰذا اب یہ مکان کسی بھی حال میں معمر کی طرف لوٹ کر نہیں جائے گا۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿العمری جائزة لاھلھا﴾

ان الفاظ کے ذریعہ جب آپ نے عمریٰ جائز قرار دیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کی تشریف آوری کے وقت عمریٰ کا جو مفہوم مشہور و معروف تھا، آپ نے اس کی تقریر فرمادی۔ اور زمانہ جاہلیت میں عمریٰ کا جو مفہوم معروف تھا وہ یہ تھا کہ عمریٰ ایک عاریت ہے، ہبہ نہیں ہے اور وہ چیز کسی نہ کسی وقت واپس معمر کے پاس آجاتی تھی۔ اور جب آپ نے اس کی تقریر فرمادی تو اب وہی مفہوم شریعت کے اندر بھی معتبر مانا جائے گا۔ لہٰذا عمریٰ کو عاریت ہی سمجھا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ العمری جائزة کا یہ مطلب یہ نہیں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ جاہلیت کے طریقے کی تقریر فرمائی، بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ نے یہ فرمادیا کہ اب آئندہ جو شخص عمریٰ کرے گا تو وہ ہبہ سمجھا جائے گا۔ چنانچہ دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں:

﴿او میراث لاھلھا﴾

اس میں آپ نے عمریٰ کو اہل عمریٰ کے لئے میراث قرار دیا۔ اور اگلی حدیث میں اس سے بھی زیادہ واضح الفاظ آئے ہیں وہ یہ کہ:

﴿عن جابر بن عبد اللّٰہ رضی اللّٰہ عنہ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: ایما رجل اعمر عمری لہ ولعقبہ فانھا للذی یعطاھا، لاترجع الی الذی اعطاھا، لانہ اعطی عطاء وقعت فیہ المواریث﴾ (۱۹۹)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص کو لہ ولعقبہ کہہ کر عمریٰ دیا گیا تو وہ اس شخص کا ہوگیا جس کو وہ دیا گیا ہے، اور دینے والے کی طرف کبھی نہیں لوٹے گا، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز دی جس میں میراث جاری ہوتی ہے۔ اس روایت میں صراحت کردی کہ وہ عمریٰ معمر کی طرف نہیں لوٹے گا۔

اور مسند احمد کی ایک حدیث میں اس سے بھی زیادہ صریح الفاظ ہیں، وہ یہ کہ:

﴿لاتفسدوا علیکم اموالکم، من اعمر عمری فھی لہ ولورثتہ﴾ (۲۰۰)

یعنی اپنے اموال کو خراب مت کرو، اور جو شخص آئندہ عمریٰ کرے گا وہ اس کو اور اس کے وُرثاء کو ملے گا۔ ان احادیث سے صاف واضح ہورہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سابقہ رائج طریقے کی تقریر نہیں فرمائی، بلکہ اس میں تبدیلی فرمائی اور اس کو عاریت کے بجائے آپ نے ہبہ قرار دیا۔

البتہ یہ سارا اختلاف اور ساری تفصیل اس وقت ہے جب کوئی شخص صرف "عمریٰ" کا لفظ تنہا استعمال کرے۔ مثلاً یوں کہے اعمرتک ھذہ الدار یا داری لک عمری۔ لیکن اگر کوئی عمریٰ کے بجائے دوسرے الفاظ استعمال کرے مثلاً یہ کہے: داری لک ماعشت تو اس صورت میں یہ ہمارے نزدیک بھی عاریت ہے۔ یا یہ کہے: داری لک عمری سکنی، سکنی کا لفظ بڑھادیا، تو اس صورت میں بھی عاریت ہے۔ ہبہ نہیں ہے۔ اس لئے معمرلہ کے انتقال کے بعد وہ مکان معمر کی طرف لوٹ آئے گا۔

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا تسامح

﴿والعمل علی ھذا عند بعض اھل العلم، قالوا: اذا قال: "ھی لک حیاتک ولعقبک" فانھا لمن اعمرھا لاترجع الی الاول، واذا لم یقل "لعقبک" فھی راجعۃ الی الاول اذا

مات المعمر، وھو قول مالک ابن انس " والشافعی " ﴾

یہاں پر امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے مذاہب کے بیان کرنے میں تھوڑا سا خلط کردیا ہے، پہلی صورت جس میں یہ الفاظ کہے:

﴿ھی لک حیاتک ولعقبک ﴾

اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک ہبہ ہوجائے گا، حالانکہ صحیح یہ ہے کہ اس صورت میں بھی ہبہ نہیں ہوگا بلکہ عاریت ہوگا اور صرف منفعت منتقل ہوجائے گی۔ یہ بھی اس وقت تک عاریت ہوگا جب تک وُرثاء باقی رہیں، اور جب وُرثاء کا انتقال ہوجائے گا تو اس کے بعد وہ مکان معمر یا اس کے وُرثاء کو واپس مل جائے گا۔ امام ترمذی سے ایک تسامح تو یہ ہوا۔

دوسرا تسامح یہ ہوا کہ اوپر کی عبارت سے معلوم ہورہا ہے کہ اگر معمر نے "ولعقبہ" نہیں کہا تو اس صورت میں امام شافعیؒ کے قول کے مطابق وہ مکان معمر کی طرف واپس لوٹ جائے گا۔ حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ واپس لوٹ کر نہیں جائے گا بلکہ ہر حال میں ہبہ منعقد ہوجائے گا۔

باب ماجاء فی الرقبی

﴿عن جابر رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: العمری جائزۃ لاھلھا والرقبی جائزۃ لاھلھا﴾ (۲۰۱)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: عمریٰ جائز ہے اہل عمریٰ کے لئے اور "رُقبیٰ" جائز ہے اہل رُقبیٰ کے لئے۔

"رُقبیٰ" کے دو معنی ہوتے ہیں۔ ایک معنی جو زیادہ مشہور ہیں، وہ یہ ہیں کہ ایک شخص دوسرے سے یہ کہے: "داری لک رقبی" میں اپنا گھر تمہیں رُقبیٰ کے طور پر دیتا ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تم اپنی زندگی میں اس کو استعمال کرو، اگر تمہارا انتقال پہلے ہوگیا تو یہ گھر لوٹ کر واپس میرے پاس آجائے گا۔ اور اگر میرا انتقال پہلے ہوگیا تو یہ مکان ہمیشہ کے لئے تمہارا ہوجائے گا۔ اس کو "رُقبیٰ" اس لئے کہتے ہیں کہ "کل واحد منھما یرتقب موت صاحبہ" ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا رہتا ہے، اس میں پتہ نہیں ہوتا کہ کون پہلے مرے گا؟ اور بالآخر یہ گھر کس کے پاس جائے گا؟

رُقبیٰ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک "رُقبیٰ" کا بھی وہی حکم ہے جو عمریٰ کا ہے علی اختلاف الاقوال، یعنی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کا حکم عاریت کا ہے اور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس سے ہبہ منعقد ہوجائے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب یہ ہے کہ "رُقبیٰ" باطل ہے، یعنی یہ الفاظ کہنے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوگا اور وہ مکان بدستور رُقبیٰ کرنے والے کی ملکیت میں رہے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ صورت "غدر" کو مستلزم ہے۔ جب تک ان دونوں میں سے ایک کا انتقال نہیں ہوگا، اس وقت تک یہ معاملہ لٹکا رہے گا۔ لہٰذا غدر پائے جانے کی وجہ سے یہ معاملہ باطل ہے۔ جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے جس میں فرمایا کہ: "الرقبی جائزة لاهلها" اس کے معنی وہ نہیں ہیں جو آپ نے بیان کئے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے یہ کہا: "ارقبتك هذه الدار" تو اس کے معنی یہ ہیں اعطیتك رقبة هذه الدار، یعنی یہ مکان پوری زمین سمیت تمہیں دے دیا۔ اس کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "الرقبی جائزة لا هلها" لہٰذا اگر کوئی شخص "ارقبتك" کے لفظ سے ہبہ کرے گا تو عمریٰ کی طرح ہبہ منعقد ہوجائے گا۔ لیکن جہاں "رُقبیٰ" کے وہ معنی مراد ہوں جس میں "غدر" پایا جاتا ہو تو وہ رُقبیٰ باطل ہے۔

باب ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس

﴿عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا حرم حلالا او احل حراما، والمسلمون على شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما﴾ (۲۰۳)

حضرت عمرو بن عوف مزنی رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے۔ البتہ وہ صلح جس میں حلال کو حرام یا حرام کو حلال کیا گیا ہو (جائز نہیں)۔ مسلمان کو اپنی شروط پوری کرنی چاہئیں لیکن ایسی شرطیں جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کرتی ہوں (وہ حرام ہیں)۔

باب ماجاء فی الرجل یضع علی حائط جاره خشبا

﴿عن ابی هریرة رضی اللّٰه عنه قال سمعته یقول: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: اذا استاذن احدکم جاره ان یغرز خشبة فی جداره فلا یمنعه فلما حدث ابوهریرة طاطئوا روسهم، فقال: مالی اراکم عنها معرضین، واللّٰه لارمین بها بین اکتافکم﴾ (۲۰۴)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم میں سے کسی شخص کا پڑوسی اس سے اس بات کی اجازت طلب کرے کہ وہ تمہاری دیوار پر لکڑی گاڑ لے، تو وہ اس کو منع نہ کرے۔ (بلکہ اس کو رکھنے کی اجازت دے دے۔) جب حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث سنائی تو سننے والوں نے اپنے سر جھکالئے۔ جس سے حضرت ابوہریرہ یہ سمجھے کہ ان کو یہ بات پسند نہیں آئی۔ چنانچہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا: مجھے کیا ہوا کہ میں تم کو اس حکم سے اعراض کرنے والا دیکھ رہا ہوں۔ اللہ کی قسم میں یہ حکم تمہارے کندھوں کے درمیان پھینک کر رہوں گا، یعنی تمہیں پسند آئے یا نہ آئے مگر میں یہ حکم تم کو ضرور سناؤں گا۔

بعض اہل ظاہر کا مسلک

اس حدیث کی بنیاد پر بعض اہل ظاہر نے لکڑی رکھنے کی اجازت دینے کو وجوب پر محمول کیا ہے۔ یعنی اگر کوئی پڑوسی اپنے گھر کی چھت کی شہتیر دوسرے کی دیوار پر رکھنا چاہے تو اس پڑوسی کو ایسا کرنے کا حق حاصل ہے، اگر منع کرے گا تو گناہ گار ہوگا۔ لیکن جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس پڑوسی کو علی الاطلاق حق حاصل ہوگیا، اور اس کے لئے منع کرنا بالکل جائز نہیں۔ بلکہ یہ ایک ارشاد ہے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مشورہ ہے کہ اگر کوئی اپنا شہتیر رکھنا چاہے تو تم اس کو اجازت دے دو۔ اس لئے کہ اس سے اس کا تو فائدہ ہوجائے گا اور تمہارا کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ اور خود حدیث کے الفاظ بھی اس پر دلالت کررہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا: فلا یمنعه اس کو نہ روکے۔ اگر روکنے کا حق حاصل ہی نہ ہوتا تو پھر لا یمنعه نہ کہا جاتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ روکنے کا حق بھی حاصل ہے۔ اگر روکے گا تو اس کا روکنا مؤثر بھی ہوگا۔ البتہ بہتر یہ ہے کہ تم اس کو منع نہ کرو اور اس کے ساتھ ایثار سے

کام لو۔

باب ماجاء ان الیمین علی مایصدقه صاحبه

عن ابی هریرة رضی اللّٰه عنه قال: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: الیمین علی مایصدقک به صاحبک
(۲۰۶)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یمین اس معنی پر معتبر ہوتی ہے جس پر تمہارا ساتھی تمہاری تصدیق کرے۔ مطلب یہ ہے کہ ایک شخص تمہیں کسی بات پر قسم دے رہا ہے اور اس کو تمہیں قسم دلانے کا حق حاصل ہے، اگر تم اس قسم کے اندر توریہ کرکے ایسے معنی مراد لے لو جو اس کے اندر پوشیدہ ہوں، جب کہ تمہارا ساتھی یہ سمجھ رہا ہے کہ تم نے صحیح قسم کھائی ہے تو ایسا کرنا درست نہیں۔ اور اس صورت میں بھی یمین اس معنی پر منعقد ہوگی جس معنی پر قسم دلانے والا قسم دلا رہا ہے۔

قسم میں توریہ نہیں ہوسکتا

مثلاً کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ یہ گھر جس میں تم سکونت پزیر ہو، یہ میرا ہے۔ اور اس کے پاس کوئی بینہ نہیں ہے، چنانچہ اس نے مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا کہ وہ قسم کھائے کہ یہ گھر میرا نہیں ہے۔ چنانچہ وہ قسم کھالیتا ہے اور دل میں یہ نیت کرتا ہے کہ اس گھر کی ملکیت تامہ مدعی کو حاصل نہیں۔ اس لئے کہ ملکیت تامہ ہر چیز میں اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے، یہ توریہ معتبر نہیں۔ اور قسم اس معنی میں معتبر ہوگی جس میں قسم دینے والے نے قسم دی۔ بشرطیکہ قسم دلانے والا قسم دلانے میں برحق ہو۔ لہٰذا اگر وہ ظلماً قسم لے رہا ہے تو اس صورت میں حالف کی نیت معتبر ہوگی اور اس صورت میں اگر وہ توریہ کرے تو اس کے لئے توریہ کرنا جائز ہے۔

باب ماجاء فی الطریق اذا اختلف فیه کم یجعل

عن ابی هریرة رضی اللّٰه عنه قال: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: اجعلوا الطریق سبعة اذرع (۲۰۷)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

راستے کو سات ذراع بناؤ۔ اس حدیث میں رفع نزاع کا ایک طریقہ آپ نے بتادیا۔ مثلاً فرض کریں کہ دو آدمیوں کے گھر آمنے سامنے ہیں اور درمیان میں راستہ ہے۔ ان دونوں نے ایک دوسرے پر الزام لگادیا کہ تو نے راستے کا حصہ اپنے گھر میں لے لیا ہے، اور راستے کی تعیین کا کوئی بینہ موجود نہیں ہے جس کے ذریعہ راستے کی تعیین ہوسکے۔ تو اس صورت میں رفع نزاع کے لئے آپ نے فرمایا کہ تم یہ سمجھو کہ راستہ سات ذراع ہے، اب اگر کسی نے سات ذراع کے اندر مکان بنالیا ہے تو اس کو گرادو۔ اور اگر سات ذراع سے باہر ہے تو پھر کوئی حرج نہیں ہے۔ آپ کا یہ فرمانا کوئی تشریع ابدی نہیں ہے کہ ہمیشہ راستہ سات ذراع ہی کا ہونا چاہئے، بلکہ جتنا بھی مصلحت کے مطابق ہو راستہ بناسکتے ہیں۔ اب جیسے آج کل حکومت کے ادارے "کے ڈی اے" کی طرف سے راستے کی مقدار معین ہوتی ہے۔ آج کل نزاع کی صورت میں وہی معتبر ہوگی۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن ابی هریرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: اذا تشاجرتم فی الطریق فاجعلوه سبعة اذرع﴾ (۲۰۸)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب راستے کے معاملے میں تمہارے درمیان آپس میں جھگڑا ہوجائے تو راستے کو سات ذراع بنالو۔ اس حدیث کے ذریعہ اور وضاحت ہوگئی۔

باب ماجاء فی تخییر الغلام بین ابویه اذا افترقا

﴿عن ابی هریرة رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه وسلم خیر غلاما بین ابیه وامه﴾ (۲۰۹)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لڑکے کو اپنے ماں اور باپ کے درمیان اختیار دے دیا ہوا یہ کہ ماں باپ کے درمیان طلاق وغیرہ کے ذریعہ جدائی ہوگئی۔ اب سوال یہ تھا کہ بچہ کس کے پاس رہے۔ ماں کے پاس رہے یا باپ کے پاس رہے؟ اس بارے میں جب دونوں کے درمیان اختلاف ہوا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بچے کو اختیار دے دیا کہ تم جہاں رہنا چاہو، وہاں رہ لو۔ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام

شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر بچہ سن تمیز کو پہنچ چکا ہو تو اس کو اختیار دیا جائے گا۔ حنفیہ کے ہاں بچے کو اختیار دینے کی کوئی صورت نہیں، بلکہ ان کے نزدیک یہ حکم ہے کہ اگر لڑکا ہے تو سات سال تک ماں کے پاس رہے گا اور سات سال کے بعد باپ کے پاس رہے گا۔ اور اگر لڑکی ہے تو بلوغ تک ماں کے پاس رہے گی اور بلوغ کے بعد باپ کے پاس رہے گی۔ حنفیہ حدیث باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس واقعے میں آپ نے بچے کو جو اختیار دیا، وہ اس واقعے کے ساتھ خاص ہے۔ اور دوسری روایت سے پورا واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں ماں مسلمان ہوگئی تھی اور باپ کافر تھا۔ اور فرقت کی وجہ بھی یہ ہوئی تھی کہ باپ نے اسلام لانے سے انکار کردیا، جس کے نتیجے میں فرقت ہوگئی۔ ایسے واقعے میں تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ الولد یتبع خیر الابوین دینا یعنی بچہ اس صورت میں اس کے پاس جائے گا جو دونوں میں سے دین کے اعتبار سے بہتر ہوگا۔ یہاں دین کے اعتبار سے ماں بہتر تھی، اس لئے بچہ ماں کو ملنا چاہئے تھا۔ لیکن اس واقعے میں آپ نے جو "تخییر" دی، وہ اس کافر پر اتمام حجت کے لئے تھی، اس لئے کہ کافر کے دل میں یہ خیال ہوسکتا تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مذہب کے تعصب کی وجہ سے بچہ ماں کے حوالے کردیا، مجھے نہیں دیا۔ اس لئے اس پر اتمام حجت کے لئے ایک طرف تو اختیار دے دیا، دوسری طرف آپ نے اللہ تعالیٰ سے دعا فرمائی کہ یا اللہ! اس بچے کو ہدایت عطا فرما۔ چنانچہ بچے نے ماں کو اختیار کرلیا۔ اور آپ کو وحی کے ذریعہ معلوم بھی ہوگیا تھا کہ یہ بچہ ماں کو اختیار کرے گا اور الولد یتبع خیر الابوین دینا پر بھی اس طرح عمل ہوجائے گا۔

باب ما جاء ان الوالد یاخذ من مال ولده

﴿عن عائشة رضی اللّٰه عنها قالت: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: ان اطیب ما اکلتم من کسبکم، وان اولادکم من کسبکم﴾ (۲۱۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنی کمائی میں سے جو بھی تم کھاؤ، وہ تمہارے لئے حلال ہے، اور تمہاری اولاد بھی تمہاری کسب میں داخل ہے۔ اس حدیث کی بنیاد پر بعض فقہاء نے فرمایا کہ باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی اولاد کی کمائی کا جتنا حصہ چاہے اپنے استعمال میں لاسکتا ہے۔ جبکہ دوسرے حضرات نے اس کو ضرورت کے ساتھ مقید کیا ہے کہ جب باپ کو ضرورت ہو تو اس وقت لے سکتا ہے۔ اور صحیح یہ دوسرا قول

ہے۔

باب ماجاء في من يكسر له الشئي مايحكم له من مال الكاسر

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ قال: اهدت بعض ازواج النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم طعاما فی قصعۃ، فضربت عائشۃ القصعۃ بیدھا، فالقت مافیھا، فقال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم: طعام بطعام واناء باناء﴾ (۲۱۲)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات میں سے کسی نے ایک پیالے میں کچھ کھانا ہدیۃً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس پیالے پر ہاتھ مار کر اس کو گرادیا۔ چونکہ اس روز حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں تھے، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بمقتضائے بشریت غیرت آئی ہوگی کہ میرے گھر میں اور میری باری میں دوسری بیوی نے کھانا کیوں بھیجا؟ اس لئے انہوں نے ہاتھ مار دیا اور اس کے نتیجے میں پیالے میں جو کچھ بھی تھا وہ گر گیا۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کھانے کے بدلے کھانا، اور برتن کے بدلے برتن۔

مثلیات میں ضمان بالمثل ہوگا

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اصول بیان فرمادیا کہ جب کوئی شخص دوسرے کا کوئی مال ضائع کردے، تو اس پر ضمان آئے گا۔ پھر ضمان دو قسم کا ہوتا ہے، مثلیات میں ضمان بالمثل ہوگا اور قیمیات میں ضمان بالقیمۃ ہوگا۔ اگرچہ اس زمانے میں برتن قیمیات میں شمار ہوتے تھے اس لئے کہ برتن عموماً ہاتھ سے بنائے جاتے تھے۔ جس کی وجہ سے برتنوں کے درمیان آپس میں تفاوت ہوتا تھا۔ اور ایک برتن دوسرے برتن کے بالکلیہ مشابہ نہیں ہوتا تھا۔ لیکن چونکہ آج کل برتن مشینوں سے بنتے ہیں اور ان کے درمیان تفاوت نہیں ہوتا۔ اس لئے آج کل برتن مثلیات میں داخل ہیں۔

حدیثِ باب پر اشکال اور اس کا جواب

اس لئے حدیثِ باب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب اس زمانے میں برتن مثلی نہیں تھے تو پھر

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے برتن کے بدلے برتن دینے کا حکم کیوں فرمایا؟ بلکہ یہ حکم دینا چاہئے تھا کہ برتن کی قیمت ادا کریں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ باب میں "اناء باناء" کے الفاظ سے درحقیقت ضمان کا وجوب بیان کرنا ہے کہ برتن کا ضمان آئے گا، یہ بیان کرنا مقصود نہیں ہے کہ وہ ضمان بالمثل ہوگا یا بالقیمۃ ہوگا۔

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم استعار قصعۃ فضاعت فضمنہا لہم﴾ (۲۱۳)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی سے ایک پیالہ عاریت پر لیا، وہ پیالہ ضائع ہوگیا تو آپ نے اس کے عوض ایک پیالہ دے دیا۔

باب ما جاء فی حد بلوغ الرجل والمراۃ

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنہما قال: عرضت علی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی جیش وانا ابن اربع عشرۃ، فلم یقبلنی، فعرضت علیہ من قابل فی جیش وانا ابن خمس عشرۃ فقبلنی قال نافع: فحدثت بھذا الحدیث عمر بن عبد العزیز رحمہ اللّٰہ تعالٰی فقال: ھذا حد ما بین الصغیر والکبیر ثم کتب ان یفرض لمن بلغ الخمس عشرۃ﴾ (۲۱۴)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک لشکر میں پیش کیا گیا، جبکہ میری عمر چودہ سال تھی، آپ نے مجھے لشکر میں شامل ہونے کے لئے قبول نہیں فرمایا، پھر مجھے اگلے سال دوبارہ ایک لشکر میں آپ کے سامنے پیش کیا گیا، اس وقت میری عمر پندرہ سال تھی، چنانچہ آپ نے قبول فرمالیا۔ حضرت نافعؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ حدیث میں نے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کو سنائی تو آپ نے فرمایا: یہ صغیر اور کبیر کے درمیان حدّ فاصل ہے، یعنی پندرہ سال سے کم عمر ہو تو صغیر سمجھا جائے گا اور پندرہ سال کے بعد کبیر سمجھا جائے گا۔ پھر آپ نے یہ حکم جاری فرمایا کہ جو شخص پندرہ سال کی عمر کو پہنچ جائے اس کے لئے بالغوں کا وظیفہ لکھا جائے۔

بلوغ کی عمر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

چنانچہ صاحبین نے اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ بلوغ کی عمر پندرہ سال ہے۔ اگر پندرہ سال سے پہلے علاماتِ بلوغ ظاہر نہ ہوں تو پندرہ سال پورے ہونے پر بچے کو بالغ تصوّر کیا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک اس بارے میں لڑکی اور لڑکے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ اور حنفیہ کے یہاں فتویٰ اسی قول پر ہے۔ اگرچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ ان کے نزدیک لڑکی کے بلوغ کی عمر سترہ سال ہے اور لڑکے کے بلوغ کی عمر اٹھارہ سال ہے۔ لیکن فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

باب ماجاء فيمن تزوج امراة ابيه

﴿عن البرآء رضى الله عنه قال: مر بى خالى ابوبردة بن نيار ومعه لواء فقلت: اين تريد؟ فقال: بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى رجل تزوج امراة ابيه ان اتيه براسه﴾ (۲۱۶)

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے پاس سے میرے ماموں ابو بردۃ بن نیار رضی اللہ عنہ گزرے اور ان کے پاس ایک جھنڈا تھا۔ یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایک جھنڈا دے کر کسی مہم پر روانہ کیا تھا۔ میں نے ان سے پوچھا کہ آپ کہاں جارہے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے شخص کے پاس بھیجا ہے جس نے اپنے باپ کی بیوی سے نکاح کرلیا ہے، تاکہ میں اس کا سر لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آؤں۔

باپ کی بیوی سے نکاح کرنے کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسا جرم قرار دیا جس کی سزا موت ہے، اس لئے آپ نے اس کا سر لانے کا حکم دیا۔

باب ماجاء فى الرجلين يكون احدهما اسفل الخ

﴿عن عروة انه حدثه ان عبد الله بن الزبير حدثه ان رجلا من الانصار خاصم الزبير عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فى شراج الحرة التى يسقون بها النخل، فقال

الانصاری: شرج الماء یمر فابی علیه فاختصموا عند رسول الله ﷺ صلی الله علیه وسلم، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم للزبیر: اسق یا زبیر، ثم ارسل الماء الی جارك، فغضب الانصاری فقال: ان کان ابن عمتك، فتلون وجه رسول الله صلی الله علیه وسلم ثم قال: یا زبیر اسق ثم احبس الماء حتی یرجع الی الجدر، فقال الزبیر: والله انی لاحسب نزلت هذه الایة فی ذلك "فلا وربك لایومنون حتی یحکموك فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما" الایة ﴾(۲۱۷)

انصار میں سے ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حرۃ کی ان نالیوں کے سلسلے میں جھگڑا کیا جو نالیاں حضرت زبیرؓ کے باغ کو سیراب کرتی تھیں۔ "حرۃ" اس زمین کو کہا جاتا ہے جس میں سیاہ پتھر ہوں۔ مدینہ منورہ کے آس پاس متعدد حرۃ ہیں۔ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا باغ حرۃ کے قریب واقع تھا اور حروں کے درمیان پانی کی نالیاں بنی ہوئی تھیں، ان نالیوں سے پانی باغ میں آتا تھا۔ اس انصاری نے حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ پانی کو کھلا چھوڑ دو تاکہ وہ گزرے۔ حضرت زبیرؓ نے انکار کیا کہ پہلے میں روک کر اپنے باغ کو پانی دوں گا۔ جب یہ جھگڑا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچا تو آپ نے حضرت زبیرؓ سے فرمایا: اے زبیر! پہلے اپنے باغ کو سیراب کرلو، اور پھر اپنے پڑوسی کے لئے پانی چھوڑ دو۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فیصلہ سن کر ان انصاری صحابی کو غصہ آگیا اور انہوں نے کہا:

ان کان ابن عمتك تقدیری عبارت یوں ہے: قضیت بهذا لان کان ابن عمتك یعنی آپ نے یہ فیصلہ اس لئے کیا کہ یہ آپ کی پھوپھی کے بیٹے ہیں۔ یہ سن کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک متغیر ہوگیا، پھر آپ نے فرمایا: اے زبیر! اپنے باغ کو سیراب کرو، پھر پانی روک کے رکھو، یہاں تک کہ وہ دیواروں تک یعنی منڈیروں تک لوٹ آئے۔ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ غالباً یہ آیت:

﴿فلا وربك لایومنون الخ﴾ (النساء: ۶۵)

میرے ہی واقعہ میں نازل ہوئی تھی۔ اس لئے کہ ان صاحب نے چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر اعتراض کیا تھا، اس کی تشنیع کے لئے آیت نازل ہوئی۔

کھیت میں پانی دینے کی مقدار کیا ہونی چاہئے؟

اس حدیث شریف کی تشریح علماء کرام نے دو طریقوں سے کی ہے۔ ایک طریقہ تو یہ ہے کہ جب قدرتی پانی اوپر سے آرہا ہو تو جس شخص کے پاس وہ پانی پہلے پہنچے، شرعاً اس کو یہ حق ہے کہ وہ پہلے اس پانی کے ذریعہ اپنی زمین کو سیراب کرے اور پھر دوسرے کے لئے چھوڑے۔ چنانچہ بعض علماء نے فرمایا کہ پہلے شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ نہ صرف اپنی ضرورت کے مطابق بلکہ منڈیروں تک پانی بھرلے، پھر اپنے پڑوسی کے لئے چھوڑے۔ شریعت کا اصل حکم یہی ہے۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے جب انصاری نے شکایت کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی رعایت کی خاطر حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم اپنا تھوڑا سا حق چھوڑ دو، اس لئے تم جب اپنے باغ کو پانی دے چکو تو اپنے پڑوسی کے لئے پانی چھوڑ دو، اور منڈیروں تک بھرنے کا انتظار مت کرو۔ لیکن جب اس انصاری نے اعتراض کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہم نے تمہاری رعایت کی خاطر یہ حکم دیا تھا، اب وہ رعایت ختم ہوئی۔ لہٰذا آپ نے حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا کہ منڈیروں تک پانی بھرلو۔ اور اس طرح اصل حکم کے مطابق فیصلہ فرمادیا۔

حضور ﷺ کا یہ حکم سزا کے طور پر تھا

حدیث شریف کی دوسری تشریح وہ ہے جو علامہ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کی ہے وہ یہ کہ اصل حکم وہ ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی مرتبہ دیا کہ اوپر والا شخص اپنی ضرورت کے مطابق اپنے کھیت اور باغ کو سیراب کردے اور پھر اپنے پڑوسی کے لئے پانی چھوڑ دے۔ منڈیروں تک بھرنا اس کے حق میں داخل نہیں۔ لیکن جب ان انصاری نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر اعتراض کیا تو آپ نے سزا کے طور پر حکم دیا کہ اب تمہارا جو حق ہے وہ تمہیں نہیں دیا جائے گا اور حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا کہ تم اپنی منڈیروں تک پانی بھرلو، پھر پانی آگے چھوڑنا۔

توہین عدالت اور توہین فیصلہ موجب تعزیر ہے

چنانچہ علامہ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ عدالت کی

من الزرع شیء وله نفقته ﴾ (۲۲۱)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے دوسری قوم کی زمین میں ان کی اجازت کے بغیر زراعت کی تو اس شخص کو حاصل شدہ پیداوار میں سے کچھ نہیں ملے گا، البتہ اس زراعت پر اس نے جو خرچہ کیا وہ اس کو مل جائے گا۔

بلا اجازت دوسرے کی زمین پر کاشت کرنے سے پیداوار کس کی ہوگی؟

اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص دوسرے کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر کاشت کرے تو پیداوار صاحب ارض کی ہوگی اور جس شخص نے کاشت کی اس کو اُجرتِ مثل مل جائے گی۔ حنفیہ کا مسلک اس کے برعکس ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کی زمین میں کاشت کی تو اس نے دوسرے کی زمین ناجائز طور پر استعمال کرکے اس نے گناہ کیا۔ لیکن پیداوار اسی کو ملے گی جس نے بیج ڈالا، اور زمین والے کو ضمانِ نقصان ملے گا، یعنی کاشت کرنے کے نتیجے میں زمین میں جو نقص واقع ہوا، اس کا ضمان کاشت کرنے والے پر آجائے گا۔ البتہ کاشت کرنے والے کی ملکیت میں جو پیداوار آئی، وہ ملک خبیث ہے۔ جیسے بیع فاسد کے نتیجے میں ملک خبیث آجاتی ہے۔ لہٰذا اس پیداوار سے انتفاع کرنا اس کے لئے حلال نہیں۔ البتہ کاشت کرتے وقت جتنا اس نے خرچ کیا تھا، اس مقدار کی پیداوار اس کے لئے حلال طیب ہے۔ اس سے زائد اگرچہ اس کی ملکیت میں داخل ہے، لیکن طیب نہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر کاشت کرتا ہے تو اول وہ زمین کو غصب کرنے کا گناہ گار ہوگا، دوسرے اس پر صاحب ارض کے لئے ضمانِ نقصان ہوگا۔ تیسرے جو پیداوار حاصل ہوگی وہ اگرچہ اس کی ملکیت ہوگی، لیکن ملک خبیث ہوگی، اس پیداوار سے انتفاع اس کے لئے طیب نہ ہوگا، البتہ نفقہ کے بقدر طیب ہوگا۔

حنفیہ کی دلیل

حنفیہ کی دلیل ایک روایت ہے جو غالباً مسند احمد اور ابوداؤد میں بھی ہے کہ حضور اقدس صلی

اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ ایک کھیت کے پاس سے گزرے، وہ کھیت آپ کو اچھا لگا، آپ کو معلوم ہوا کہ وہ حضرت زہیرؓ کا کھیت ہے۔ آپ نے فرمایا: ما احسن زرع زھیر زہیر کا یہ کھیت کتنا اچھا ہے۔ لوگوں نے بتایا کہ یہ اصل میں حضرت زہیر کا کھیت نہیں ہے، بلکہ یہ زمین کسی اور کی ہے، اور حضرت زہیر نے ان کی اجازت کے بغیر کاشت کرلی ہے۔ اس موقع پر آپ نے فرمایا کہ پیداوار حضرت زہیر ہی کی ہوگی، البتہ وہ صاحب ارض کے لئے زمین کے سلسلے میں ضامن ہوں گے۔ اس روایت میں آپ نے صاف صاف فرمادیا کہ پیداوار حضرت زہیرؓ کی ہوگی۔ حالانکہ آپ کو یہ معلوم ہوگیا تھا کہ زمین ان کی نہیں ہے۔

قیاس کا تقاضہ

اور قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے، اس لئے کہ پیداوار بیج کی نما ہے اور بیج کاشت کرنے والے کی ملکیت تھا، اس لئے پیداوار بھی اسی کی ملکیت ہوگی۔ زمین کو استعمال تو کیا گیا لیکن پیداوار میں زمین کا کوئی حصہ شامل نہیں ہوا۔ البتہ پیداوار حاصل کرنے کے لئے چونکہ طریقہ غلط استعمال کیا کہ دوسرے کی زمین غصب کی، اس لئے اس ملکیت میں خبث آگیا۔ ورنہ پیداوار قیاس کے تقاضہ سے بھی بیج والے کی ہوگی۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں یہ جو فرمایا کہ:

﴿لیس له من الزرع شئی﴾

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس پیداوار سے انتفاع اس کے لئے جائز نہیں، طیب نہیں۔ اگرچہ وہ پیداوار اس کی ملکیت میں آگئی ہے۔ اور له نفقته کا مطلب یہ ہے کہ اس نے جتنا خرچ کیا تھا، اس کے بقدر پیداوار سے انتفاع کرلے تو اس کی اجازت ہے اور وہ حلال طیب ہے۔

باب ماجاء في النحل والتسوية بين الولد

﴿عن النعمان بن بشير رضي الله عنه ان اباه نحل ابناله

لیکن حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ فیصلہ قرعہ اندازی سے نہیں ہوگا، بلکہ صورتِ حال یوں ہوگی کہ جب اس شخص نے چھ غلام آزاد کئے تو اب ہر غلام کا ایک ثلث حصّہ آزاد ہوجائے گا، اور دو ثلث حصّے غلام رہیں گے، اور پھر ہر غلام اپنے دو ثلث قیمت کا سعایہ کر کے وہ قیمت اس کے وُرثاء کو ادا کر کے پھر مکمل طور پر آزاد ہوجائے گا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ جس وقت مولیٰ نے یہ کہا کہ میرے سارے غلام آزاد ہیں، تو اس کا یہ کہنا شرعاً ایک ثلث کی حد تک نافذ ہوگا، اور کوئی غلام دوسرے غلام سے اولیٰ اور افضل نہیں، ورنہ ترجیح بلامرجح لازم آئے گی۔ لہٰذا اس کے ان الفاظ کے ساتھ ہر غلام کا ایک ثلث آزاد ہوگیا۔ جہاں تک قرعہ اندازی کا تعلق ہے کہ جس کا نام قرعہ میں نکل آئے تو وہ پورا آزاد ہوجائے گا، تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ جن غلاموں کا نام قرعہ میں نہیں نکلا، ان کا وہ ثلث جو اس وقت آزاد ہوچکا تھا جب مولیٰ نے یہ الفاظ کہے تھے، آپ نے اس ثلث کو دوبارہ رقیق بنادیا۔ حالانکہ اصول یہ ہے کہ عتق کے بعد رقیت نہیں آسکتی۔ لہٰذا جب ہر غلام کا ایک ثلث آزاد ہوچکا تو اب وہ آزاد ہی رہے گا۔ قرعہ اندازی سے اس کو دوبارہ غلام نہیں بنایا جاسکتا۔

کیا قرعہ اندازی سے حق ثابت کیا جاسکتا ہے؟

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ ابتداءِ اسلام کا واقعہ ہے، اور ابتداء میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے فیصلے قرعہ اندازی سے کرنے کی اجازت دی تھی، لیکن بعد میں حقوق کے اثبات یا نفی میں قرعہ اندازی کا استعمال منسوخ کردیا گیا۔ چنانچہ شروع اسلام میں اس کام کے لئے بھی قرعہ اندازی سے کام لیا جاتا تھا کہ کون حق دار ہے؟ اور کون حق دار نہیں؟ حتیٰ کہ فصل خصومات میں بھی قرعہ اندازی سے فیصلہ کرلیا جاتا تھا۔ چنانچہ زمانہ جاہلیت میں "استقسام بالازلام" کا طریقہ بھی اسی لئے رائج تھا۔ لیکن بعد میں جب قمار، غدر اور استقسام بالازلام کی ممانعت آئی تو اس وقت اثباتِ حقوق یا نفی میں قرعہ اندازی کا استعمال بھی منسوخ کردیا گیا۔

تعیین انصبہ میں قرعہ اندازی جائز ہے

البتہ اب قرعہ اندازی کو اثباتِ حقوق میں تو استعمال کرنا جائز نہیں، لیکن تعیین انصبہ میں قرعہ

اندازی سے کام لینا جائز ہے۔ مثلاً فرض کریں کہ دلائل اور بینہ سے یہ بات طے ہوگئی کہ یہ مکان فلاں تین آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، لیکن اب اس مکان کے تین حصوں میں سے زید کو کون سا حصہ دیا جائے؟ عمرو کو کون سا اور بکر کو کون سا دیا جائے؟ یہ ابھی طے نہیں ہوا۔ اس کو طے کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ وہ تینوں یا تو آپس میں رضامندی سے طے کرلیں کہ فلاں حصہ زید کا، فلاں عمرو کا، فلاں بکر کا، لیکن اگر اس طرح طے نہ کرسکیں تو دوسری صورت یہ ہے کہ قرعہ اندازی کے ذریعہ طے کرلیں۔ اس کو "تعیین انصبہ" کہا جاتا ہے۔ اس میں قرعہ اندازی سے کام لینا جائز ہے۔

قرعہ اندازی سے فیصلہ کرنا

حنفیہ نے بعض روایتیں قرعہ کے منسوخ ہونے کے بارے میں بھی پیش کی ہیں۔ وہ یہ کہ ایک مرتبہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قرعہ اندازی سے فیصلہ کیا، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ اس پر اتنا ہنسے کہ آپ کے نواجذ (داڑھیں) ظاہر ہوگئے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے اس پر نکیر فرمائی کہ اس طرح حقوق کے اثبات میں قرعہ اندازی کو استعمال کرنا درست نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کسی روایت سے یہ معلوم ہو کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اثبات حقوق میں قرعہ اندازی کو استعمال کیا ہے تو اس کو اسی زمانے کی طرف منسوب کیا جائے گا جس زمانے میں قرعہ اندازی سے فیصلہ کرنا جائز تھا۔

باب ماجاء فيمن ملك ذامحرم

عن سمرة رضی اللّٰه عنه ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه عليه وسلم قال: من ملك ذارحم محرم فهوحر (۲۲۰)

حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک بن جائے تو وہ غلام آزاد ہے۔

باب ماجاء من زرع فی ارض قوم بغیر اذنهم

عن رافع بن خديج رضی اللّٰه عنه ان النبی صلی اللّٰه عليه وسلم قال: من زرع فی ارض قوم بغيرا ذنهم فليس له

توہین، یا قاضی کے فیصلے کی توہین یا اس پر بددیانتی کا اعتراض کرنا اور اس کو نہ ماننا موجب تعزیر ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ یہ فیصلہ شریعت کے مطابق نہیں ہے اور اس پر دلیل پیش کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن یہ اعتراض کہ یہ فیصلہ بددیانتی کی وجہ سے کیا گیا، یا اقرباء پروری کی وجہ سے کیا گیا تو یہ اعتراض موجب تعزیر ہے۔ اور ایسی صورت میں قاضی کو یہ حق حاصل ہے کہ اس پر تعزیر جاری کرے۔

اعتراض کرنے والے کون صاحب تھے؟

سوال یہ ہے کہ یہ صاحب کون تھے؟ جنہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر اعتراض کیا۔ اس بارے میں بھی علماء کرام نے دو مختلف رائیں ظاہر کی ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ شخص منافقین میں سے تھا، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی حقیقی صحابی سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر اس طرح اقرباء پروری کا اعتراض کرے، اور اس طرح تہمت لگائے۔ کسی مسلمان کی بھی یہ جرأت نہیں ہوسکتی۔ جہاں تک لفظ "انصار" کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ منافقین بھی اپنے آپ کو انصار کہا کرتے تھے کہ ہم بھی انصار ہیں۔ اس لئے راوی نے "رجلا من الانصار" ذکر کیا، ورنہ حقیقت میں وہ صحابی نہیں تھے بلکہ منافق تھے۔

دوسرے علماء یہ فرماتے ہیں کہ یہ منافق نہیں تھے بلکہ حقیقی مسلمان صحابی تھے۔ لیکن بتقاضۂ بشریت غلطی ہوگئی اور اس غلطی کے اندر تاویل ممکن ہے۔ ورنہ فی نفسہ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو نہ ماننا، یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اقرباء پروری کا اعتراض کرنا ——— العیاذ باللہ ——— یہ انسان کو کفر تک پہنچادیتا ہے اور یہ آیت کریمہ اس پر دلیل ہے:

﴿فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینھم الخ﴾

لہذا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو قبول کرنا ایمان کی شرائط میں سے ہے، اگر کوئی شخص اس کے خلاف کرے گا تو وہ مؤمن نہیں رہے گا۔ لیکن اس واقعہ میں یہ تاویل ہوسکتی ہے کہ ان کا مقصود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ اعتراض نہیں تھا کہ یہ فیصلہ ناانصافی یا بددیانتی پر مبنی ہے، بلکہ ان کا مقصود یہ تھا کہ اصل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس دو جائز

راستے تھے، اور دونوں راستے شرعاً مباح تھے، ان میں سے ایک راستہ جو آپ نے اختیار فرمایا، وہ اپنے پھوپھی زاد بھائی کی رعایت سے اختیار فرمایا۔ یہ خیال ان کے دل میں پیدا ہوا۔ لیکن یہ خیال بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں صحیح خیال نہیں ہے البتہ اس کی وجہ سے آدمی کافر نہیں ہوتا۔ اس لئے ان انصاری صحابی کو منافق نہیں کہا جائے گا۔

باب ماجاء فی من یعتق ممالیکہ عند موتہ الخ

﴿عن عمران بن حصین رضی اللّٰہ عنہ انّ رجلاً من الانصار اعتق ستۃ اعبد لہ عند موتہ ولم یکن لہ مال غیرھم، فبلغ ذلک النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فقال لہ قولا شدیدا قال: ثم دعاھم فجزاھم ثم اقرع بینھم فاعتق اثنین وارق اربعۃ﴾ (۲۱۸)

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنی موت کے وقت اپنے چھ غلاموں کو آزاد کردیا اور ان چھ غلاموں کے علاوہ اس کے ترکے میں کوئی اور مال نہیں تھا۔ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ نے اس شخص کے لئے سخت الفاظ استعمال کئے۔ اس لئے کہ مرض الموت میں ترکے کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق ہوجاتا ہے۔ لہٰذا تمام غلاموں کو آزاد کرکے ورثاء کو محروم کرنا اس کے لئے جائز نہیں تھا۔ پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غلاموں کو بلایا اور ان کے حصے الگ کئے اور دو دو غلاموں کی ٹولیاں بنادیں، پھر ان کے درمیان قرعہ اندازی کرکے دو کو آزاد کردیا اور چار کو بدستور غلام رکھا۔

وصیت صرف ثلث مال میں نافذ ہوگی

اس حدیث شریف کی بنیاد پر فقہاء شافعیہ اور حنابلہ اور بعض دوسرے فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ اگر ایسی صورت پیش آئے کہ کوئی شخص اپنے سارے غلام مرنے کے وقت آزاد کردے، اور اس کے علاوہ اس کا کوئی مال نہ ہو تو چونکہ یہ وصیت کے حکم میں ہوگا، اور وصیت ایک ثلث میں نافذ ہوتی ہے، لہٰذا ثلث غلام آزاد ہوں گے، اور پھر ثلث کی تعیین کے لئے قرعہ اندازی کرلی جائے گی۔ اور جس کا نام قرعہ کے اندر نکل آئے گا، وہ آزاد ہوجائے گا اور جس کا نام نہیں نکلے گا، وہ غلام رہے گا اس طرح یہ حضرات فقہاء حدیث باب کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔

غلاما فاتی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یشھدہ فقال:
اکل ولدک قدنحلتہ مثل مانحلت ھذا؟ قال: لاقال:
فاردده‌ؐ (۲۲۲)

یہ حدیث حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں۔ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کم سن صحابہ کرامؓ میں سے تھے۔ ان کے والد حضرت بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ مشہور انصاری صحابی ہیں۔ یہ وہ صحابی ہیں جنہوں نے صحیح روایت کے مطابق سب سے پہلے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ عام طور پر مشہور یہ ہے کہ سب سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیعت کی تھی، وہ درست نہیں۔ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ان کے والد یعنی حضرت بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ نے اپنے ایک بیٹے کو ایک غلام عطا کیا، پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس پر گواہ بنانے کے لئے آپ کی خدمت میں تشریف لائے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ کیا تم نے اپنے تمام بیٹوں کو غلام کا عطیہ دیا ہے، جس طرح اس لڑکے کو دیا ہے؟ انہوں نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا کہ اس کو واپس لوٹالو۔ یعنی اس ہدیہ کو نافذ نہ کرو۔ بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم مجھے اس پر گواہ بنانے آئے ہو؟ میں تو کسی ظلم پر گواہ بننے کو تیار نہیں۔

زندگی میں اولاد کے درمیان برابری کرنے کا حکم

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب کوئی شخص اپنی اولاد کو کوئی عطیہ دینا چاہے تو ان کے درمیان مساوات اور برابری کرے، یہ نہ ہو کہ کسی ایک کو بہت نواز دیا اور دوسرے کو محروم کردیا۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ یہ برابر دینا واجب ہے یا مستحب ہے؟ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ برابری کرنا واجب ہے، اگر کوئی شخص اس کے خلاف کرے گا تو سخت گناہ گار ہوگا، بلکہ اس ہبہ کو لوٹانا بھی ضروری ہوگا۔ جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیثِ باب میں حکم دیا کہ اس کو لوٹاؤ۔ اور بعض فقہاء تو یہاں تک فرماتے ہیں کہ وہ ہبہ نافذ ہی نہیں ہوگا۔

لیکن دوسرے حضرات فقہاء کا یہ مسلک ہے اور حنفیہ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے کہ اولاد کے درمیان ہدایا دینے میں برابری کرنا واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے، اور برابری نہ کرنا خلافِ اولیٰ ہے۔ لیکن بعض حالات میں یہ برابری نہ کرنا حرام ہوجاتا ہے۔ اور برابری کرنا واجب ہوجاتا

ہے اور بعض حالات میں برابری نہ کرنا بلاکراہت جائز ہو جاتا ہے، مثلاً اگر ایک اولاد کو ہدیہ دے کر دوسرے کو محروم کرنا اور ضرر پہنچانا باقاعدہ مقصود ہو تو اس وقت برابری نہ کرنا حرام ہو جائے گا۔ اور اگر اولاد کے درمیان ہدیہ میں برابری نہ کرنے کی کوئی معقول وجہ موجود ہو۔ مثلاً ایک بیٹا خدمت زیادہ کرتا ہے، اطاعت گزار اور سعادت مند ہے یا ایک بیٹا زیادہ ضرورت مند ہے۔ تو اس صورت میں ایک کو زیادہ دینا اور برابری نہ کرنا بلاکراہت جائز ہے۔ یا کسی ایک اولاد میں کوئی خاص وصف موجود ہے۔ مثلاً اس نے دین کی خدمت کے لئے اپنے آپ کو وقف کردیا ہے، تو ایسی اولاد کو زیادہ دینا جائز ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک روایت میں ہے کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو زیادہ دینے کا ارادہ فرمایا، اگر زیادہ دینا بالکلیہ ممنوع ہوتا تو حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ ایسا نہ کرتے، اس سے معلوم ہوا کہ فی نفسہ زیادہ دینا جائز ہے۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کو اسی صورت پر محمول کیا جائے گا جب زیادہ دینے سے دوسری اولاد کو ضرر پہنچانا مقصود ہو۔ چنانچہ دوسری روایات میں جو تفصیل مروی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ کی جو اہلیہ تھیں۔ عمرۃ بنت رواحہ۔ انہوں نے اپنے شوہر سے اپنے بیٹے کو زیادہ دینے کا اصرار کیا تھا، جبکہ حضرت بشیر کی دوسری اولاد دوسری بیوی سے تھیں، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوگیا تھا کہ عمرۃ بنت رواحہ نے ان کو زیادہ دینے پر مجبور کیا ہے، اور کوئی معقول وجہ بھی نہیں تھی جس کی وجہ سے ان کو ترجیح دی جاتی۔ لہٰذا آپ نے یہ محسوس کیا کہ اس صورت میں چونکہ دوسری اولاد کا ضرر ہوگا، اس لئے آپ نے فرمایا کہ اس عطیہ کو لوٹاؤ اور میں ظلم پر گواہ بننا نہیں چاہتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ برابری کرنا مستحب ہے، واجب نہیں، اور اگر اِضرار مقصد ہو تو برابری کرنا واجب ہے، اور اگر کوئی ایک اولاد خدمت یا علم یا کسی اور وجہ سے زیادہ مستحق ہو تو اس صورت میں اس کو زیادہ دینا خلافِ اولیٰ بھی نہیں۔

لڑکے اور لڑکی کے درمیان برابری کرنا

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ تسویہ اور برابری کا کیا مطلب ہے؟ یعنی کیا مذکر اور مؤنث سب برابر ہوں گے، یا اس میں میراث کے قاعدہ کے مطابق للذکر مثل حظ الانثیین پر عمل کیا جائے گا؟ اس بارے میں فقہاء کے دونوں قول ہیں۔ بعض کے نزدیک میراث کے قاعدے کے مطابق دیا جائے گا اور بعض کے نزدیک سب کو برابر دیا جائے گا، لیکن فقہاء حنفیہ کے نزدیک فتویٰ اس پر ہے

احسنت، وجدت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صرة فيها مائة دينار، قال فأتيته بها، فقال لي: عرفها حولا، فعرفتها حولا فما اجد من يعرفها ثم اتيته بها فقال: عرفها حولا آخر فعرفتها حولا ثم اتيته فقال: عرفها حولا آخر، وقال: احص عدتها ووعاءها ووكاءها فاذا جاء طالبها فاخبرك بعدتها ووعاءها ووكاءها فادفعها اليه والا فاستمتع بها﴾ (۲۳۱)

حضرت سوید بن غفلۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں میں ایک مرتبہ زید بن صوحان اور سلمان بن ربیعہ کے ساتھ نکلا، سفر میں یا غزوہ میں، تو راستے میں مجھے ایک کوڑا پڑا ہوا ملا، اور ابن نمیر نے اپنی روایت میں یہ الفاظ ذکر کئے ہیں: فالتقطت سوطا یعنی میں نے راستے میں ایک پڑا ہوا کوڑا اٹھالیا، تو زید بن صوحان اور سلمان بن ربیعہ نے مجھ سے کہا کہ اس کو چھوڑ دو۔ میں نے کہا: میں اس کو نہیں چھوڑوں گا کہ درندے اس کو کھاکر ختم کردیں، میں اس کو اٹھاکر خود اس سے فائدہ اٹھاؤں گا۔ بعد میں حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آیا اور ان سے سارا واقعہ بتایا کہ مجھے راستے میں ایک کوڑا ملا اور میں نے وہ کوڑا اٹھالیا۔ اور ان دونوں حضرات نے مجھے اٹھانے سے منع کیا۔ اب ہم دونوں میں سے کس کی بات صحیح ہے؟ حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم نے اچھا کیا کہ اس کو اٹھالیا۔ پھر اپنا واقعہ بیان کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مجھے ایک تھیلی ملی تھی جس میں سو دینار تھے۔ میں وہ تھیلی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آیا۔ آپ نے مجھ سے فرمایا کہ سال بھر تک تم اس کا اعلان کرو کہ یہ تھیلی کس کی ہے، اور اس کے اصل مالک کو تلاش کرو۔ میں نے سال بھر تک اس کا اعلان کیا، لیکن اس کا کوئی مالک نہیں ملا۔ میں پھر وہ تھیلی لے کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا۔ آپ نے فرمایا کہ ایک سال تک اور اس کا اعلان کرو۔ چنانچہ میں نے ایک سال مزید اعلان کیا۔ پھر میں وہ تھیلی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لایا۔ تو آپ نے فرمایا کہ ایک سال مزید اس کا اعلان کرو۔ اور ساتھ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ ان کو شمار کرلو کہ اس میں کتنے دینار ہیں، اور اس کی تھیلی اور اس کی رسّی کو بھی اچھی طرح پہچان لو، اور جب اس کو تلاش کرنے والا تلاش کرتے ہوئے تمہارے پاس آئے، اور تمہیں اس کی گنتی بتائے اور تھیلی اور رسّی کی علامتیں بھی بتائے تو یہ اس کو دے دینا، ورنہ تم خود اس سے فائدہ

اٹھالینا اور استعمال کرلینا۔

اس حدیث میں لقطہ کا حکم بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی کو کوئی چیز پڑی ہوئی ملے تو اس کو کیا کرنا چاہئے؟ اور اس چیز کا کیا حکم ہے؟

لقطہ کا حکم

"لقطہ" کے بارے میں پہلا حکم یہ ہے کہ جب لقطہ ملے تو اس کی تعریف کرو اور اس کا اعلان کرو کہ یہ چیز پڑی ہوئی ملی ہے جس کی ہو وہ آکر لے جائے۔ اب یہ اعلان اور تعریف کتنی مدت تک کرنی ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض حضراتِ فقہاء فرماتے ہیں کہ جو بھی چیز ملے چاہے وہ قیمتی ہو یا گھٹیا ہو، چھوٹی ہو یا بڑی ہو، نفیس ہو یا خسیس ہو، ہر حالت میں ایک سال تک اس کی تعریف اور اعلان کرنا واجب ہے۔ یہ حضراتِ فقہاء اگلی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

﴿عرفها سنة﴾ (۲۳۲)

لیکن حنفیہ کا مفتی بہ قول یہ ہے جس کو شمس الائمہ سرخسی نے بھی پسند کیا ہے اور صاحب ہدایہ کا بھی رجحان اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ شرعاً تعریف اور اعلان کرنے کی کوئی مدت مقرر نہیں بلکہ ہر چیز کے بارے میں تعریف کی مدت مختلف ہوگی۔ یعنی ہر چیز کی اس وقت تک تعریف کرنا واجب ہے جب تک غالب گمان یہ ہو کہ اس کا مالک اس کو تلاش کررہا ہوگا۔ اور جب گمان غالب یہ ہو جائے کہ اس کے مالک نے اس کی تلاش چھوڑ دی ہوگی، اس وقت اس کی تعریف بھی بند کردی جائے گی حتی کہ فقہاء حنفیہ نے فرمایا کہ اگر کوئی قیمتی چیز ملی ہے تو اس کی تعریف صرف ایک سال تک کافی نہیں ہوگی، بلکہ دو تین سال تک اس کی تعریف کرنی ہوگی۔ جیسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ سے تین سال تک دینار کی تھیلی کی تعریف کرائی۔ اور اگر کوئی معمولی چیز ہے جس کے بارے میں خیال یہ ہے کہ اس کا مالک اس کو ایک دن سے زیادہ تلاش نہیں کرے گا تو صرف ایک دن کے لئے تعریف کرنا بھی کافی ہے۔ حتی کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ اگر کسی شخص کو چاندی کا ایک دانق (جو تقریباً ایک رتی کے برابر ہوتا ہے) مل جائے تو فرمایا: فلینظر یمنة ویسرة یعنی دائیں بائیں دیکھ کر اسی وقت اعلان کردے اور بس یہ کافی ہے۔ اس کے بعد مزید تعریف کرنے کی ضرورت نہیں۔ بہرحال،

اذا کان طریقھما واحدا﴾ (۲۲۷)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: پڑوسی اپنے شفعہ کا زیادہ حق دار ہے، اگر وہ غائب ہو تو اس کا انتظار کیا جائے گا، بشرطیکہ دونوں کے آنے جانے کا راستہ ایک ہو۔ تفصیل پیچھے عرض کردی گئی ہے۔

باب اذا حدت الحدود ووقعت السھام فلا شفعة

﴿عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة﴾ (۲۲۸)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب حدود واقع ہوجائیں اور راستے الگ الگ ہوجائیں تو پھر شفعہ باقی نہیں رہتا۔ اس کے بارے میں تفصیل پیچھے گزر چکی۔

باب (بلا ترجمة)

﴿عن ابن عباس رضی اللہ عنھما قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الشریک شفیع والشفعة فی کل شئی﴾ (۲۲۹)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: شریک شفعہ کا حق دار ہے، اور شفعہ ہر چیز میں ہے۔

غیر منقولات میں شفعہ نہیں ہے

اس حدیث سے بعض اہل ظاہر مثلاً علامہ ابن حزمؒ نے یہ استدلال کیا ہے کہ جس طرح غیر منقولہ جائیداد میں شفعہ ہوتا ہے، اسی طرح منقولات میں بھی ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی نے اپنی سواری فروخت کی تو اس میں بھی شفعہ جاری ہوگا، اس لئے کہ حدیث میں صاف الفاظ ہیں:

﴿الشفعة فی کل شئی﴾

لیکن جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ شفعہ غیر منقولات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، منقولات میں شفعہ

جاری نہیں ہوتا۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ الشفعة فی کل شئی سے مراد یہ ہے کہ فی کل شئی من غیر المنقولات حدیث میں اگرچہ لفظ عام ہے، مگر "عام ارید بہ الخصوص" اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کوئی ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے منقولہ اشیاء میں شفعہ کا فیصلہ فرمایا ہو۔

ابو حمزہ سکری کون تھے؟

اس حدیث کے ایک راوی "ابو حمزہ السکری" ہیں۔ یہ ذرا نرم راوی ہیں اور ان کے بارے میں کہا جاتا ہے: فیہ لین یعنی حافظہ کے اعتبار سے زیادہ موثوق نہیں ہیں۔ ان کا لقب "سکری" یا "سکری" اس لئے پڑ گیا کہ ان کی باتیں بڑی مزیدار ہوتی تھیں۔ ان کی مجلس میں بیٹھنے والے ایسے مسحور ہو جاتے تھے جیسے نشہ پی لیا ہو۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان کا لقب "سکری" ہے۔ سکر کے معنیٰ ہیں چینی، چونکہ ان کی باتوں میں مٹھاس تھی، اس لئے یہ لقب پڑ گیا۔ اور ان کے بارے میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے اپنا گھر تبدیل کرنے کا ارادہ کیا، سارے اہل محلہ ان کے پاس آئے، اور ان سے کہا کہ ہم سب مل کر آپ کو اتنی رقم دینے کو تیار ہیں جتنی رقم اس مکان کے عوض مشتری دے گا، لیکن آپ ہمارے اس محلے کو چھوڑ کر نہ جائیں۔ چنانچہ محلہ والوں کے اصرار پر انہوں نے گھر تبدیل کرنے کا ارادہ ملتوی کر دیا۔ اس سے اندازہ لگائیں کہ محلے والوں کو ان سے کتنا تعلق تھا۔ لیکن حدیث میں ان کو "لین" قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے ان کی روایتوں پر اتنا اعتماد نہیں، جتنا ثقہ راویوں کی روایتوں پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ اسی وجہ سے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا مرسل ہونا زیادہ صحیح ہے۔

باب ما جاء فی اللقطة وضالة الابل والغنم

عن سوید بن غفلة قال: خرجت مع زید بن صوحان وسلمان بن ربیعة فوجدت سوطا قال ابن نمیر فی حدیثه: فالتقطت سوطا فاخذته قالا: دعه فقلت: لا ادعه تاکله السباع لآخذنه فلأستمتعن به فقدمت علی ابی بن کعب فسألته عن ذلک، وحدثته الحدیث، فقال:

کہ لڑکی اور لڑکے دونوں کو برابر دیا جائے گا، اس کی دلیل وہ روایت ہے جس میں فرمایا گیا کہ اولاد کو برابر دینا چاہئے۔ اور اگر اولاد کے اندر تفضیل جائز ہوتی کہ جس کو چاہے زیادہ دے اور جس کو چاہے کم دے تو اس صورت میں مؤنث زیادہ حق دار تھی کہ اس کو زیادہ دیا جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر زندگی میں کوئی باپ اپنی اولاد کو کچھ عطیہ دے تو اس وقت مذکر اور مؤنث میں فرق نہ کرنا چاہئے، برابر دینا چاہئے۔

باب ماجاء فی الشفعة

﴿عن سمرة رضی اللہ عنه قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: جار الدار احق بالدار﴾ (۲۲۵)

حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کسی گھر کا پڑوسی اس گھر کا زیادہ حق دار ہے۔ یہ حدیث اس بارے میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جس طرح شفعہ کا حق شریک کو حاصل ہے، اسی طرح جار کو بھی یہ حق حاصل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک شفعہ کے حق دار تین ہیں۔ ایک شریک فی نفس المبیع، دوسرا شریک فی حق المبیع، یعنی جو راستے وغیرہ میں شریک ہے، تیسرا جار۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شفعہ کا حق صرف شریک فی نفس المبیع کو ہے۔ ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے جو آگے آرہی ہے جس میں آپ نے فرمایا:

﴿اذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة﴾

یعنی جب حدود واقع ہوجائیں اور راستے الگ الگ ہوجائیں تو پھر شفعہ باقی نہیں رہتا۔

پڑوسی شفعہ کا حق دار ہوگا

حنفیہ کا استدلال ایک تو حدیث باب سے ہے جس میں آپ نے فرمایا: جار الدار احق بالدار۔ اور ایک حدیث اگلے باب میں آرہی ہے جس میں آپ نے فرمایا:

﴿الجار احق بشفعته ینتظر به وان کان غائبا اذا کان طریقهما واحدا﴾

یعنی جار شفعہ کا زیادہ حق دار ہے، اگر وہ غائب ہو تو اس کا انتظار کیا جائے گا، بشرطیکہ دونوں کا

راستہ ایک ہو۔ اس حدیث میں وہ جار مراد ہے جو حقوق المبیع میں بھی شریک ہو۔ ائمہ ثلاثہ اس حدیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس پر شعبہ بن حجاج نے کلام کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس حدیث کے راوی عبدالملک بن ابی سلیمان سے اس روایت میں غلطی ہوئی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالملک بن ابی سلیمان بہت ثقہ راوی ہیں، اور ان کے بارے میں محدثین نے یہاں تک کہا ہے کہ ھو میزان فی العلم۔ لہٰذا محض اس روایت کی وجہ سے ان پر کلام کرنے اور ان کو متکلم فیہ راوی قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں، اس لئے یہ حدیث قابل استدلال ہے۔

ایک اشکال اور جواب

بعض حضرات اس پر یہ اشکال کرتے ہیں کہ الجار احق بشفعتہ اگر آپ اس حدیث کو صحیح مانتے ہیں تو اس حدیث کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ "جار" شریک کے مقابلہ میں بھی زیادہ حق دار ہوگا۔ اس لئے کہ لفظ "أحق" آیا ہے، حالانکہ آپ کے نزدیک بھی جار شریک سے زیادہ حق دار نہیں ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں جو "أحق" کا لفظ آیا ہے، اس سے مراد "احقیت بالاضافة الی المشتری" ہے۔ بالاضافة الی الشریک نہیں ہے۔ یعنی جار ایک اجنبی مشتری کے مقابلے میں زیادہ حق دار ہے، شریک کے مقابلے میں نہیں۔

بعض حضراتِ شافعیہ نے یہ فرمایا کہ جن احادیث میں لفظ "جار" آیا ہے، ان میں وہ جار مراد ہے جو شریک بھی ہو، اور جو جار شریک نہیں وہ مراد نہیں۔ یہ تاویل بہت بعید تاویل ہے، اور اس کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ رہی وہ حدیث جس سے ائمہ ثلاثہ استدلال کرتے ہیں کہ:

﴿اذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة﴾

اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیں واقع ہوجانے اور تقسیم ہوجانے کے بعد اور راستے جدا ہوجانے کے بعد شرکت کی بنیاد پر شفعہ کا حق باقی نہیں رہتا۔ البتہ جار کی بنیاد پر شفعہ کا دعویٰ ہو تو وہ اس حدیث کے منافی نہیں۔

باب ماجاء فی الشفعة للغائب

﴿عن جابر رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الجار احق بشفعتہ ینتظر بہ وان کان غائبا

اصل مدار اس پر ہے کہ آیا اس چیز کا مالک اس کو تلاش کر رہا ہوگا یا تلاش ختم کردی ہوگی۔ جب تک یہ خیال ہو کہ تلاش کر رہا ہوگا اس وقت تک تعریف واجب ہے، لیکن کوئی مدت مقرر نہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیثِ باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ کو تین سال تک تعریف کرنے کا حکم فرمایا۔ اور اگلی حدیث جو حضرت زید بن خالد جهنی سے مروی ہے اس میں آپ نے سال بھر تک تعریف کرنے کا حکم فرمایا۔ اور بعض دوسری روایات اور آثار میں یہ بھی آتا ہے کہ آپ نے ایک سال کی بھی تعریف نہیں کرائی۔ بعض جگہ دس دن کا ذکر آیا ہے۔ بعض جگہ ایک مہینے کا۔ بعض جگہ تین مہینے کا ذکر آیا ہے۔ ان تمام روایات کو سامنے رکھنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ شرعی اعتبار سے تعریف کے لئے کوئی مدت مقرر نہیں۔

لقطہ کب مالک کے حوالے کیا جائے؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ جو تھیلی تمہیں ملی ہے اس کی علامتیں محفوظ رکھو۔ یعنی اس کے اندر موجود دیناروں کی تعداد اور اس کی تھیلی اور رسّی کی علامات محفوظ کرلو، اس کا مقصد یہ تھا کہ جو چیز ملی ہے اس کی امتیازی علامات محفوظ رکھو، مثلاً اگر کسی کو گھڑی ملی ہے تو اس کا ڈیزائن، اس کا ڈائل، اس کی چین، اس کا رنگ اور یہ کہ وہ کس کمپنی کی بنی ہوئی ہے، یہ سب محفوظ رکھنا چاہئے، اور جب طلب کرنے والا آکر یہ علامات بیان کردے تو اس کو وہ چیز دے دو۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص آکر اس چیز کی علامات بیان کردے تو وہ چیز اس کو دے دینا اور اس کے حوالے کردینا واجب ہے۔ لیکن جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ یہ علامات بیان کرنا درحقیقت اس بات سے کنایہ ہے کہ تم کو اس بات کا اطمینان ہوجائے کہ یہ چیز واقعۃً اس کی ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص آکر علامات تو بیان کردیتا ہے لیکن آپ کو اس بات کا اطمینان نہیں ہوتا کہ وہ چیز اسی کی ہے بلکہ یہ خیال ہو رہا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ علامات اس نے کہیں سے حاصل کرلی ہوں۔ تو اس صورت میں وہ چیز اس کے حوالے کردینا واجب نہیں، جب تک وہ اس بات پر بینہ قائم نہ کردے کہ وہ چیز اس کی ملکیت ہے۔

لقطہ کا مصرف کون ہے؟

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اُبی بن کعب

رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ اگر مدت تعریف کے دوران مالک آجائے تو اس کے حوالے کردو اور اگر مدت تعریف گزرنے کے بعد تک کوئی نہ آئے تو تم خود اس سے نفع اٹھاؤ۔

اس حدیث کی بنیاد پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے فقہاء حجازیین فرماتے ہیں کہ لقطہ اٹھانے والا چاہے غنی ہو یا فقیر ہو، ہر صورت میں مدت تعریف کے بعد وہ لقطہ اس کے لئے حلال ہو جاتا ہے اور اس کے لئے اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔ البتہ لقطہ کو استعمال کرلینے کے بعد اگر مالک آجائے تو اس کو وہ چیز واپس لوٹانی ضروری ہوگی، اور اگر وہ چیز خرچ ہو چکی ہے تو اس کا ضمان مالک کو ادا کرنا ہوگا۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس چیز کو اٹھانے والا شخص فقیر ہے اور مستحق زکوۃ ہے، تب تو اس کے لئے خود استعمال کرنا جائز ہے، اور اگر وہ مالدار ہے تو خود اس کو استعمال کرنا جائز نہیں۔ البتہ اس کو یہ اختیار ہے کہ چاہے تو اس چیز کو ہمیشہ کے لئے اپنے پاس امانت رکھ لے کہ جب بھی اس کا مالک آئے گا اس کو دے دوں گا، اور چاہے تو صدقہ کردے، البتہ صدقہ کرنے کے بعد مالک وصول کرنے کے لئے آگیا تو اس صورت میں مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس شخص کے صدقے کو نافذ کردے۔ اس صورت میں صدقہ کرنے کا ثواب مالک کو مل جائے گا۔ اور اگر چاہے تو اٹھانے والے شخص سے ضمان کا مطالبہ کرے۔ اس صورت میں اٹھانے والے شخص کے ذمے ضمان ادا کرنا واجب ہوگا البتہ صدقہ کرنے کا ثواب اس کو مل جائے گا۔

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کی دلیل کے طور پر کچھ احادیث مرفوعہ پیش کی جاتی ہیں، لیکن جن احادیث مرفوعہ میں اس بات کی صراحت ہے کہ غنی کے ذمے صدقہ کرنا واجب ہے اور وہ شخص خود استعمال نہیں کرسکتا، ایسی احادیث سنداً ضعیف ہیں۔ البتہ ایک حدیث سنداً قوی ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿ضالة المسلم حرق النار﴾ (۲۳۶)

"مسلمان کا گم شدہ سامان آگ کا انگارہ ہے"۔

حنفیہ اس حدیث کے یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ اگر وہ سامان اٹھانے والا غنی ہے تو اس کے لئے اس سامان کو استعمال کرنا جائز نہیں۔ اگر وہ استعمال کرے گا تو وہ ایسا ہوگا جیسے وہ آگ کا انگارہ کھا رہا

ہے۔ لیکن یہ حدیث حنفیہ کے مدّعیٰ پر صریح نہیں ہے، اس لئے کہ اس حدیث کا یہ مطلب بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ کوئی شخص تعریف اور اعلان کے بغیر اس چیز کو استعمال نہ کرے، بلکہ پہلے اس کا اعلان کرے۔ حدیث کا یہ مطلب شافعیہ بیان کرتے ہیں اور حدیث کے الفاظ میں اس مطلب کی گنجائش موجود ہے۔

بہرحال، حنفیہ کی تائید میں جو احادیث مرفوعہ پیش کی جاتی ہیں وہ یا تو صریح نہیں ہیں یا صحیح نہیں ہیں۔ لیکن متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں جو ان احادیث کی صحت پر دلالت کرتے ہیں۔ ان آثار میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر کسی غنی کو پڑا ہوا مال ملے تو اس کو چاہئے کہ اس کو صدقہ کردے۔ یہ آثار ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں۔ حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت عائشہ، حضرت اُمِ سلمہ رضی اللہ عنہم و عنہن۔ ان صحابہ کرامؓ سے جو آثار مروی ہیں ان میں وہی حکم موجود ہے جو حنفیہ نے بیان کیا ہے، یعنی غنی کے لئے خود استعمال کرنا جائز نہیں، بلکہ صدقہ کرنا واجب ہے۔ یہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق اور مستدرک حاکم وغیرہ میں مروی ہیں۔ اور میں نے تکملہ فتح الملہم میں تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں۔ ان آثار کی وجہ سے اور تعامل صحابہ کی وجہ سے ان احادیث میں قوت آگئی ہے، اس لئے ان سے استدلال درست ہے۔

شافعیہ کا استدلال

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا پہلا استدلال حضرت اُبَی بن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیثِ باب سے ہے۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اُبَی بن کعب رضی اللہ عنہ کو سو دینار سے انتفاع کی خود اجازت عطا فرمائی۔ اور حضرت اُبَی بن کعب رضی اللہ عنہ اغنیاء صحابہ میں سے شمار ہوتے تھے، کوئی فقیر اور مستحق زکوٰۃ نہیں تھے۔ لہٰذا جب آپ نے ان کو انتفاع کی اجازت دے دی تو یہ اس بات کی صاف دلیل ہے کہ غنی کے لئے لقطہ سے نفع اٹھانا جائز ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حضرت اُبَی بن کعب رضی اللہ عنہ بے شک اغنیاء صحابہ میں سے تھے، لیکن ہر دور میں غنی نہیں رہے، بلکہ ایک زمانہ ان پر ایسا بھی گزرا ہے جو فقر و فاقہ کا دور تھا، بعد میں اللہ تعالیٰ نے ان پر وسعت عطا فرمادی۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے اپنا باغ صدقہ کرنے کا ارادہ کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں کس کو صدقہ کروں؟ تو آپ نے فرمایا کہ میری رائے یہ ہے کہ تم اس کو

اپنے رشتہ داروں میں صدقہ کردو۔ چنانچہ روایات میں آتا ہے کہ انہوں نے اپنا یہ باغ اپنے رشتہ داروں کو دیا اور حضرت اُبی بن کعب اور حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہما کو صدقہ کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ اس وقت غنی نہیں تھے، ورنہ ان کو صدقہ نہ کرتے۔ اس لئے یہ عین ممکن ہے کہ جس زمانے میں حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ کو سو دینار ملنے کا واقعہ پیش آیا، اس زمانے میں وہ غنی نہ ہوں بلکہ فقیر ہوں۔ اور اسی وجہ سے آپ نے ان کو سو دینار سے انتفاع کی اجازت دے دی ہو۔

شافعیہ کی دوسری دلیل حضرت زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ کی وہ روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: والا فشانک بها جس کا لفظی معنیٰ یہ ہے کہ اگر اس سامان کا مالک نہ آئے تو تم جانو اور تمہارا وہ سامان جانے۔ شافعیہ اس کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ پھر خود استعمال کرلو۔ لیکن حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ فشانک بها کے معنیٰ یہ نہیں ہیں کہ خود استعمال کرلو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر مالک نہ آئے تو پھر احکامِ شرعیہ کے مطابق عمل کرو، لہٰذا اگر فقیر ہو تو خود استعمال کرسکتے ہو اور اگر غنی ہو تو صدقہ کردو۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ایک واقعہ سے استدلال کیا ہے جو آگے آرہا ہے، وہ واقعہ یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کہیں سے ایک دینار مل گیا تھا، آپ نے اس کا اعلان کیا، جب اس کا مالک نہیں ملا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو وہ دینار کھالینے کا حکم فرمایا۔ اگر لقطہ کو صدقہ کرنا واجب ہوتا تو آپ ؐ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کھانے کی اجازت نہ دیتے۔ اس لئے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بنو ہاشم میں سے تھے، اور بنو ہاشم کے لئے صدقہ کھانا جائز نہیں ہوتا۔ لہٰذا آپ ؐ کا ان کو کھانے کی اجازت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دینار صدقہ کے طور پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو نہیں دیا گیا تھا، بلکہ یہ اس لئے دیا گیا تھا کہ ملتقِط کو غنی اور غیر مستحق ہونے کے باوجود لقطہ سے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا پورا واقعہ

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ کسی طرح شافعیہ کی دلیل نہیں بن سکتا، کیونکہ یہاں

پورا واقعہ مذکور نہیں۔ ابوداؤد میں پورا واقعہ اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں کچھ کھانے کو نہیں تھا اور حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ عنہا جو دونوں اس وقت بچے تھے، بھوک کی وجہ سے رو رہے تھے۔ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے گھر میں آکر یہ صورت حال دیکھی تو فوراً گھر سے باہر نکلے تاکہ بچوں کے لئے کھانے کی کوئی چیز تلاش کریں۔ راستے میں ان کو ایک دینار پڑا ہوا نظر آیا۔ آپ نے آس پاس لوگوں سے پوچھا کہ یہ دینار کس کا ہے؟ تو اس کا کوئی مالک نہیں ملا۔ آپ وہ دینار اٹھا کر گھر لائے۔ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے ذکر کیا کہ مجھے اس طرح دینار پڑا ہوا ملا ہے۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مدد ہے، آپ ایسا کریں کہ یہاں ایک یہودی کی دکان ہے، اس سے آٹا خرید لائیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ اس یہودی کے پاس گئے اور اس سے آٹا خریدا، اور دینار دیا کہ اس میں سے پیسے کاٹ لو، اس یہودی نے پوچھا کہ کیا تم انہیں کے داماد ہو جو اپنے آپ کو نبی کہتے ہیں؟ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہاں! اس یہودی نے کہا کہ پھر میں تم سے پیسے نہیں لیتا۔ تم یہ آٹا ویسے ہی لے جاؤ۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ آٹا بھی لے آئے اور دینار بھی واپس لے آئے۔ پھر حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اب آپ یہ دینار لے کر فلاں قصائی کے پاس چلے جائیں اور اس سے تھوڑا سا گوشت خرید لائیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ قصائی کے پاس پہنچے اور اس سے کہا کہ گوشت دے دو۔ اس نے کہا کہ ایک درہم کا ہے۔ چنانچہ آپ نے ایک درہم کا گوشت خریدا اور ایک دینار اس قصائی کے پاس رہن رکھوادیا اور اس سے کہہ دیا کہ جب میں تمہیں درہم لاکر دوں گا تو یہ دینار واپس لے جاؤں گا، اور گوشت لے کر گھر تشریف لے آئے۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے روٹی سالن تیار کیا اور کھانا کھانے بیٹھے تو اتنے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں تشریف لے آئے۔ حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہما نے سارا واقعہ سنایا اور پھر پوچھا کہ یہ کھانا کھانا ہمارے لئے درست ہے یا نہیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ درست ہے۔ ابھی کھانا کھا رہے تھے کہ اتنے میں باہر سے ایک لڑکا یہ آواز لگاتا ہوا گزرا کہ میرا دینار گم ہوگیا ہے، کسی کو ملا ہو تو دے دے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ باہر نکلے اور اس سے پوچھا کہ کیا بات ہے؟ اس نے جواب دیا کہ فلاں جگہ پر میرا دینار گم ہوگیا ہے، اس کو تلاش کر رہا ہوں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس سے کہا کہ ذرا ٹھیرو۔ پھر آپ اندر تشریف لے گئے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ وہ دینار کا مالک آگیا ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس قصائی کے پاس وہ دینار بطور رہن رکھا ہے اس کے پاس جاؤ اور اس کو میری

طرف سے کہو کہ درہم دینے کا میں ذمہ دار ہوں، تم دینار واپس دے دو۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اس قصائی کے پاس گئے اور اس سے کہا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک درہم ادا کرنے کا ذمہ لے رہے ہیں اور تم وہ دینار واپس دے دو۔ چنانچہ قصائی نے وہ دینار واپس کردیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے وہ دینار لاکر اس لڑکے کو دے دیا۔ یہ اس دینار کا تفصیلی واقعہ ہے۔

اس واقعہ سے استدلال درست نہیں

اس واقعہ میں آپ نے دیکھا کہ دینار کے کھانے کا کہیں ذکر نہیں، زیادہ سے زیادہ یہ ہوا کہ آٹا مُفت ملا اور گوشت صرف ایک درہم میں ملا، اور دینار قصائی کے پاس صرف بطور رہن رکھا گیا، گوشت اس دینار کے عوض نہیں خریدا گیا تھا، بعد میں وہ دینار بھی چھڑالیا گیا اور اصل مالک کو واپس کردیا گیا۔ لہٰذا اس واقعہ سے شافعیہ کا استدلال اولاً تو اس لئے درست نہیں کہ اس میں دینار کے کھانے کا کہیں ذکر نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ کسی لقطہ کو کھانے کا جائز ہونا، یہ ایک الگ بات ہے اور بشرط ضمان کھانے پر مالک کی رضامندی کا گمان غالب ہونا دوسری بات ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ حنفیہ یہ جو کہتے ہیں کہ غنی ملتقِط کے لئے لقطہ سے انتفاع جائز نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ملتقِط کے لئے اس لقطہ کو اپنی چیز سمجھ کر کھانا جائز نہیں، البتہ اگر ملتقِط اس چیز کو اس غالب گمان پر استعمال کرے کہ اگر اصل مالک کو اس کے بارے میں معلوم ہوجائے گا تو وہ مجھے اس کے استعمال کی اجازت دے دے گا۔ اور میں اس شرط کے ساتھ استعمال کررہا ہوں کہ جب مالک کو ضرورت ہوگی میں اس کی قیمت اس کو ادا کردوں گا۔ تو اس وقت اس چیز کو استعمال کرنا جائز ہے۔

حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہ فرماتے ہیں کہ حضرتؓ علی رضی اللہ عنہ کی یہ حالت تھی کہ گھر میں فاقہ تھا، بچے بھوک سے رو رہے تھے۔ ان حالات میں کوئی سنگدل سے سنگ دل بھی ایسا نہیں ہوگا جو یہ کہہ دے کہ جو دینار تمہیں ملا ہے اس کو کھانے کی اجازت نہیں، حتی کہ یہودی جیسے بخیل آدمی نے یہ کہا کہ آٹا مُفت لے جاؤ۔ لہٰذا کسی مسلمان سے یہ توقع نہیں کہ اس کو یہ معلوم ہونے کے باوجود کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے گھر مین فاقہ ہے، یہ کہے کہ میں اس دینار کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ لہٰذا اجازت متعارفہ موجود تھی۔ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ دینار بھی کھالیتے، تب بھی بشرط ضمان ان کے لئے اس کا کھانا جائز تھا۔ اس لئے اس واقعہ سے استدلال درست نہیں۔

بنو ہاشم کے لئے صدقات کا حکم

تیسری بات یہ ہے کہ یہ جو مسئلہ ہے کہ بنو ہاشم کے لئے صدقہ حلال نہیں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صدقاتِ واجبہ تو ان کے لئے حلال نہیں، لیکن صدقاتِ نافلہ بنو ہاشم کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہیں۔ اور لقطہ صدقاتِ نافلہ میں شمار ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی بنو ہاشم جو غنی نہ ہو تو اس کے لئے لقطہ کا کھانا جائز ہے۔ اس لئے اس واقعہ سے استدلال درست نہیں۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن زید بن خالد الجهني ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اللقطة فقال: عرفها سنة ثم اعرف وكاء ها وعاء ها وعفا صها ثم استنفق بها، فان جاء ربها فادها اليه فقال يارسول الله فضالة الغنم؟ فقال: خذها فانما هي لك اولاخيك اوللذئب فقال: يا رسول الله! فضالة الابل؟ قال: فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه اواحمر وجهه فقال: مالك ولها معها حذاء ها وسقاء ها حتى يلقى ربها﴾ (۲۳۷)

حضرت زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے لقطہ کے بارے میں سوال کیا، آپ نے جواب دیا کہ ایک سال تک اس کا اعلان کرو، پھر اس کی رسی اور تھیلی اور اس کا توبڑا محفوظ رکھو اور اس کو خرچ کرلو۔ اور جب اس کا مالک آجائے تو اسے واپس کردو (اگر وہ چیز موجود ہو، ورنہ اس کا ضمان ادا کرو) سائل نے سوال کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اگر گم شدہ بکری مل جائے تو؟ آپ نے فرمایا اس کو پکڑلو، اس لئے کہ وہ یا تو تمہاری ہے یا تمہارے بھائی کی ہے یا بھیڑیا اس کو کھا جائے گا۔ (یعنی اگر بکری ملے تو اس کو پکڑ لینا چاہئے اور اس کی تعریف کرکے اس کے مالک تک پہنچانے کی کوشش کرنی چاہئے) سائل نے پوچھا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اگر اسی طرح گم شدہ اونٹ مل جائے تو کیا کریں؟ یہ سوال سن کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو غصہ آگیا، یہاں تک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہوگئے۔ (غصہ اس بات پر آیا کہ یہ بات ایسی نہیں ہے جس کے بارے میں سوال کیا جائے۔ یہ تو خود

سمجھ لینا چاہئے تھا) پھر فرمایا: تمہیں اس سے کیا کام، اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے جوتا بھی پیدا کیا ہے اور سیرابی کا سامان بھی پیدا کیا ہے (یعنی وہ اونٹ چلنے میں کسی کا محتاج نہیں اور پانی پینے میں بھی کسی کا محتاج نہیں) حتیٰ کہ وہ اپنے مالک سے جا ملے۔ لہٰذا اونٹ اگر ملے تو اس کو پکڑنے کی ضرورت نہیں، اس کو آزاد رہنے دیا جائے۔

کونسی چیز اٹھانی چاہئے

لیکن فقہاء کرام نے فرمایا کہ التقاط کے بارے میں یہ حکم معلول بعلۃ ہے، وہ علّت یہ ہے کہ جس مال کے ضائع ہو جانے یا چوری ہو جانے کا اندیشہ ہو اس مال کو اٹھالینا چاہئے اور پھر اس کا اعلان کرنا چاہئے اور اگر ضائع ہونے کا اندیشہ یا چوری ہونے کا اندیشہ نہ ہو بلکہ خیال یہ ہو کہ مالک تلاش کرتا ہوا آئے گا تو وہ اس کو اٹھالے گا۔ تو اس صورت میں اٹھانے کی ضرورت نہیں۔

ایک بڑھیا نے امام صاحبؒ کو دھوکہ دے دیا

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مجھے سوائے ایک بڑھیا کے آج تک کسی نے دھوکہ نہیں دیا۔ وہ اس طرح کہ ایک مرتبہ راستے سے گزر رہا تھا، دیکھا کہ ایک بڑھیا بیچارگی کے عالم میں کھڑی ہے۔ میں نے اس سے جاکر پوچھ لیا کہ کیا ضرورت ہے؟ اس بڑھیا نے زمین پر قریب میں پڑی ہوئی ایک تھیلی کی طرف اشارہ کیا، پھر وہاں سے چل پڑی، اب وہ تھیلی مجبوراً مجھے اٹھانی پڑی پھر مجھے اس کی تعریف کرنی پڑی۔ وہ بڑھیا اس لئے کھڑی تھی کہ یہ تھیلی دوسرے کے سپرد کر کے اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جاؤں۔ چنانچہ اس طرح اس نے اپنی ذمہ داری میرے حوالے کردی۔ اور وہ بڑھیا یہ مسئلہ جانتی تھی کہ اس تھیلی کو اس طرح چھوڑ کر جانا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ اس طرح اس بڑھیا نے مجھے دھوکہ دے دیا۔

اگر معمولی چیز پڑی ہوئی ملے تو؟

﴿وقد رخص بعض اهل العلم اذا كانت اللقطة يسيرة ان ينتفع بها ولا يعرفها﴾

اگر لقطہ معمولی چیز ہے تو پھر تعریف کی بھی ضرورت نہیں۔ مثلاً ایک کھجور مل گئی تو اب اس کی تعریف اور اعلان کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کو اٹھا کر کھالینا جائز ہے۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے واقعات میں لکھا ہے کہ آپ نے ایک شخص کو دیکھا کہ ایک کھجور کے بارے میں اعلان کرتا پھر رہا ہے کہ یہ کھجور جس کی ہو وہ آکر لے لے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاکر ایک کوڑا لگایا اور فرمایا کہ تو اس طرح اپنا تقویٰ ظاہر کرتا پھر رہا ہے۔ بہرحال، اگر کوئی ایسی چیز ملے جس کے بارے میں غالب گمان یہ ہے کہ نہ صرف یہ کہ مالک اس کو تلاش نہیں کررہا ہوگا بلکہ مالک کو اس بات کی خوشی ہوگی کہ چلو وہ چیز کسی کے کام آگئی۔ تو ایسی صورت میں تعریف اور اعلان کی حاجت نہیں۔

باب ماجاء فی الوقف

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنهما قال: اصاب عمرا رضا بخیبر فقال: یا رسول اللّٰہ اصبت مالا بخیبر لم اصب مالا قط انفس عندی منه فماتامرنی؟ قال: ان شئت حبست اصلها وتصدقت بها فتصدق بها عمرانها لایباع اصلها ولا یوهب ولا یورث تصدق بها فی الفقراء والقربی وفی الرقاب وفی سبیل اللّٰہ وابن السبیل والضیف لاجناح علی من ولیها ان یاکل منها بالمعروف اویطعم صدیقا غیر متمول فیه قال: فذکرته لمحمد بن سیرین فقال: غیر متاثل مالا، قال ابن عون: فحدثنی به رجل آخرانه قراها فی قطعة ادیم احمر غیر متاثل مالا﴾ (۲۳۸)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خیبر میں ایک زمین ملی۔ خیبر کی فتح کے بعد وہاں کی زمینیں مسلمانوں کے درمیان تقسیم کی گئیں تو ایک زمین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حصے میں آئی۔ بعض روایتوں میں اس زمین کا نام "ثمغ" آیا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: مجھے خیبر میں ایک ایسا مال ملا ہے کہ اس سے پہلے اس سے زیادہ نفیس مال مجھے حاصل نہیں ہوا تھا، اس زمین کے بارے میں آپ کا کیا حکم ہے؟ میں اس زمین کو کیا کروں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم چاہو تو اس کی اصل کو وقف کردو اور اس کا صدقہ کردو۔ اس

لفظ کو "حبّست" بھی پڑھ سکتے ہیں اور "حبَست" بھی پڑھ سکتے ہیں۔ اگر "حبَست" ہو تو اس کے لغوی معنیٰ ہیں۔ "روک کر رکھنا" اور اس روکنے سے مراد "وقف" ہوگا۔ اور اگر تشدید کے ساتھ "حبّست" پڑھیں تو یہ حبس، یحبس، تحبیسا سے ہوگا۔ اس کے معنیٰ ہیں وقف کرنا، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر چاہو تو اس کی اصل کو حبس کرلو یعنی وقف کردو اور اس کے منافع کو صدقہ کردو۔ "وقف" کو حبس اس لئے کہتے ہیں کہ اس زمین کی ملکیت ہمیشہ کے لئے محبوس کردی گئی ہے اور اب یہ کسی اور کی ملکیت میں نہیں جائے گی، اس کے منافع تو صدقہ ہوجائیں گے لیکن اس کی ذات اور اصل محبوس رہے گی۔

جمہور فقہاء کا یہ کہنا ہے کہ یہ محبوس علی ملک اللہ ہوگئی، یعنی واقف کی ملکیت سے نکل کر اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں داخل ہوگئی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ محبوس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقف کی ملکیت پر محبوس ہوگئی، یعنی اس جائیداد میں واقف کی ملکیت برقرار ہے، البتہ اس کے منافع موقوف علیہم پر صدقہ ہوگئے۔

بہرحال، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس زمین کو صدقہ کردیا یعنی اصل کو وقف کردیا اور منافع کو صدقہ کردیا، اور وقف کے اندر یہ شرط رکھی کہ اس کی اصل کو کبھی فروخت نہیں کیا جاسکے گا اور نہ اس کا ہبہ ہوسکے گا اور نہ یہ زمین میراث میں تقسیم ہوگی البتہ اس کے منافع کو فقراء میں، رشتہ داروں میں، غلاموں کو آزاد کرنے میں، اور سبیل اللہ میں خرچ کیا جائے گا۔ اس کا اوّلین مقصد تو جہاد فی سبیل اللہ ہے البتہ حج کو بھی اس میں شامل کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص جہاد پر جارہا ہے لیکن اس کے پاس اتنے پیسے نہیں ہیں کہ وہ جہاد اور سواری اور ہتھیار کے اخراجات برداشت کرسکے تو اس کو بھی اس میں سے دے دیا جائے۔ اسی طرح ایک آدمی حج پر جارہا ہے، لیکن راستے میں وہ منقطع ہوگیا اور اب اس کے پاس سفر جاری رکھنے اور حج کرنے کے اخراجات باقی نہیں رہے تو ایسے شخص کو بھی اس میں سے دیا جاسکتا ہے۔ اور مسافر پر جو ضرورت مند ہو اور مہمانوں پر بھی خرچ کیا جاسکتا ہے۔

موقوف علیہم کا فقیر ہونا ضروری نہیں

جب کوئی چیز وقف کی جاتی ہے تو اس میں موقوف علیہم کا فقیر ہونا کوئی ضروری نہیں۔ زکوٰۃ میں تو متصدق علیہ کا فقیر ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اگر واقف موقوف علیہم میں مستطیع لوگوں کو بھی شامل کرلے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ مثلاً کوئی شخص زمین وقف کرتے ہوئے یہ کہہ دے کہ اس زمین

کی پہلی پیداوار میرے رشتہ داروں میں تقسیم کردی جائے۔ اس کے بعد فقراء کو دی جائے تو یہ جائز ہے۔ لہٰذا اغنیاء کو بھی موقوف علیہم بنایا جاسکتا ہے بشرطیکہ اس وقف کی آخری مد فقراء ہوں یا کوئی ایسی جہت ہو جو منقطع ہونے والی نہ ہو تو وقف درست ہے۔

متولی وقف کو وقف کی آمدنی میں سے کھانا جائز ہے

آگے فرمایا: لا جناح الخ جو شخص اس وقف کا متولی اور نگران ہو، اس کو اس بات میں گناہ نہیں کہ وہ اس وقف کی آمدنی میں سے معروف طریقے سے کھالے۔ یعنی جو شخص دن رات اس وقف کے انتظام میں لگا ہوا ہے، اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اس وقف کی آمدنی کا کچھ حصہ اپنے استعمال میں لے آئے۔ بشرطیکہ وہ انصاف کے ساتھ معروف طریقے پر ہو یا دستور اور رواج کے مطابق ہو۔ اویطعم صدیقا یا اپنے دوست کو کھلائے، البتہ اس کے ذریعہ وہ مال دار بننے والا نہ ہو۔ یعنی وقف کی آمدنی متولی اپنی ذاتی ضروریات کو پورا کرنے میں اعتدال کے ساتھ خرچ کرسکتا ہے۔ اور اپنے دوستوں اور مہمانوں کو بھی اعتدال کے ساتھ کھلا سکتا ہے۔ لیکن یہ نہ ہو کہ اس کو اپنی تونگری کا ذریعہ بنالے، اس لئے اپنی ضرورت سے زیادہ لینا اس کے لئے جائز نہیں۔

قال الخ ابن عون کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ سے ذکر کی کہ مجھے حضرت نافعؒ نے یہ حدیث سنائی ہے تو حضرت محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ تم نے یہ جو الفاظ کہے: غیر متمول فیہ مجھے یہ حدیث اس طرح یاد ہے غیر متاثل مالا اس کا لفظی ترجمہ یہ ہے کہ وہ اپنے مال کو جڑ پکڑوانے والا نہ ہو۔ "اثل" جڑ کو کہتے ہیں۔ اثل، تاثیلا کسی عمل کو اس طرح کرنا کہ وہ جڑ پکڑ جائے۔ امرؤ القیس کا شعر ہے ۔

وقد یدرک المجد المتاثل امثالی

"متاثل" کے معنی جڑ پکڑا ہوا، شعر کا مطلب یہ ہے کہ ایسی بزرگی جو جڑ پکڑے ہوئے ہو اس تک مجھ جیسا آدمی بھی پہنچ جاتا ہے۔ ابن عون فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بعد میں مجھے ایک اور شخص نے سنائی اور اس شخص نے یہ کہا کہ اس نے ایک سرخ چمڑے کے ٹکڑے پر لکھی ہوئی یہ عبارت پڑھی: غیر متاثل مالا۔ گویا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہ زمین وقف کرنے کے بعد وقف نامہ ایک چمڑے کے ٹکڑے پر لکھ دیا تھا۔ اس میں غیر متاثل مالا لکھا ہوا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ "متاثل" والی روایت زیادہ صحیح ہے۔

وقف کی حقیقت

"وقف" کی حقیقت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف بیان کیا جاتا ہے۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ وقف کے ذریعہ موقوف چیز واقف کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں آجاتی ہے۔ اس لئے اس کی بیع، ہبہ، وراثت جائز نہیں ہوتی۔ یہ مسلک جمہور فقہاء کا ہے جس میں ائمہ ثلاثہ اور صاحبین داخل ہیں۔ اور وقف کے بعد واقف کے لئے نہ تو استرداد یعنی واپس لینا جائز ہے اور نہ ہبہ جائز ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ ان کے نزدیک وقف مؤبد نہیں، اور وقف کرنے سے شی موقوف واقف کی ملکیت سے نہیں نکلتی، بلکہ وہ بدستور واقف ہی کی ملکیت میں رہتی ہے۔ اور اس واقف کے لئے واپس لینا بھی جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور وقف مؤبد

لیکن حقیقت یہ ہے کہ لوگوں نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک صحیح طور پر نہیں سمجھا۔ امام صاحب یہ نہیں کہتے کہ کوئی وقف مؤبد نہیں ہوتا بلکہ وہ یہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص رقبہ زمین وقف کرے تو وقف ہو جائے گا اور واقف کی ملکیت سے نکل جائے گا، اس میں کوئی شبہ نہیں، لیکن اگر کسی شخص نے زمین کا رقبہ وقف نہیں کیا بلکہ اس کے منافع وقف کئے۔ مثلاً یہ کہا منافع ارض ھذہ موقوفۃ علی الفقراء تو یہ دو حال سے خالی نہیں، اگر اس شخص نے یہ بات کہتے وقت اس وقف کو اپنی موت کے بعد کی طرف منسوب کیا تھا۔ مثلاً یہ کہا تھا کہ:

﴿ان مت فمنافع ارضی ھذہ موقوفۃ علی مساکین﴾

اس صورت میں بھی امام صاحب کے نزدیک اس زمین کے منافع مؤبداً موقوف علیہم کے ہوں گے۔ اور اگر موت کے ساتھ معلق تو نہیں کیا تھا، لیکن کسی حاکم نے یہ فیصلہ کردیا کہ اس وقف کے منافع مؤبداً فلاں کو ملیں گے۔ تب بھی یہی حکم ہے، یعنی اس کے منافع مؤبداً موقوف علیہم کے ہو جائیں گے۔ مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک بھی واقف کو وقف سے رجوع کرنا جائز نہیں۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ واقف نے رقبہ وقف نہیں کیا بلکہ منافع وقف کئے اور اس کے منافع کو مضاف الی موتہ نہیں کیا اور کسی حاکم نے بھی اس کے منافع کے مؤبد ہونے کا فیصلہ نہیں کیا۔ تو اس صورت کے بارے میں امام صاحب کے نزدیک اس وقف کے منافع موقوف علیہ صرف اس

وقت تک استعمال کرے گا جب تک کے لئے واقف تحدید کردے گا اور واقف کو رجوع کرنے کا اختیار بھی رہے گا، اور وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ اب میں اپنے منافع واپس لیتا ہوں۔ امام صاحب کا صحیح مسلک یہ ہے۔

وہ تین اعمال جن کا ثواب مرنے کے بعد بھی جاری رہتا ہے

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله عليه وسلم قال: اذامات الانسان انقطع عنه عمله الامن ثلث: صدقة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعوله﴾
(۲۴۰)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب انسان مرجاتا ہے تو اس کے تمام اعمال منقطع ہوجاتے ہیں سوائے تین عمل کے، صدقہ جاریہ، وہ علم جس سے نفع اٹھایا جارہا ہو، نیک اولاد جو اس کے لئے دعا کرتی رہے۔

اس حدیث میں "صدقہ جاریہ" کا ذکر ہے یہ عموماً وقف کے ذریعے ہی ہوتا ہے، اس لئے اس حدیث کو "باب الوقف" میں ذکر کیا، عام صدقات میں یہ ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ صدقہ کردیا اور بس ختم ہوگیا لیکن صدقہ جاریہ مستقل بعد میں بھی جاری رہتا ہے۔ مثلاً مسجد بنادی، مسافر خانہ بنادیا، یا کنواں وقف کردیا، یہ سب صدقہ جاریہ میں داخل ہیں۔

عام طور سے لوگ وقف کے مسائل میں بڑی غفلت میں ہیں، اور وقف کے مسائل معلوم نہیں ہوتے۔ مثلاً کب وقف کا بیچنا جائز ہے؟ کب ناجائز ہے؟ کب اس کا استبدال جائز ہے؟ کب ناجائز ہے؟ کیا اس کے احکام ہیں؟ اور ہمارے علماء حضرات جن کا تعلق زیادہ تر اوقاف سے رہتا ہے، یا مسجد سے، یا مدرسے سے، یا خانقاہ سے۔ اور یہ سب چیزیں عموماً اوقاف ہوتی ہیں۔ اس لئے علماء حضرات کو ان مسائل کو اچھی طرح پڑھنا اور سمجھنا چاہئے۔

باب ماجاء فی العجماء ان جرحها جبار

﴿عن ابی هريره رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: العجماء جرحها جبار والبيرجبار، والمعدن جبار وفی الركاز الخمس﴾ (۲۴۱)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "العجماء" کے معنی ہیں "حیوان" اور یہ "اعجم" کا مؤنث ہے۔ "اعجم" کے لفظی معنی ہیں "گونگا" جو بول نہ سکے۔ اور یہ حیوانِ ناطق کی ضد ہے، انسان چونکہ بولنے پر قادر ہے، اس لئے وہ حیوانِ ناطق ہے۔ اور حیوان بولنے پر قادر نہیں، اس لئے وہ "عجماء" ہے۔ "جبار" کے معنی ہیں "ہدر" یعنی جس کی کوئی دیت، یا قصاص اور معاوضہ نہ ہو۔ حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ اگر حیوان کسی کو زخمی کردے تو وہ ہدر ہے اور اس کا ضمان کسی شخص پر نہیں آئے گا۔

جانور اگر نقصان کردے تو اس کا ضمان مالک پر آئے گا یا نہیں؟

یہ مسئلہ اس صورت میں تو متفق علیہ ہے جب جانور کے ساتھ کوئی آدمی نہ ہو بلکہ جانور اکیلا بھاگا جارہا ہو اور جاکر کسی کو زخمی کردے تو مالک پر ضمان نہیں۔ البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس میں تفصیل فرماتے ہیں کہ اگر جانور نے دن کے وقت کسی کو نقصان پہنچایا ہے تب تو مالک پر ضمان نہیں، لیکن اگر رات کے وقت جانور نے کسی کو نقصان پہنچایا تو مالک پر ضمان آئے گا، وجہ اس کی یہ بیان فرماتے ہیں کہ دن کے وقت تمام جانور کسی کام کے لئے یا چرانے کے لئے لے جائے جاتے ہیں، لیکن رات کے وقت مالک پر واجب ہے کہ اپنے جانور کو باندھ کر رکھے اور ان کی حفاظت کرے۔ لہٰذا اگر رات کے وقت جانور نے کسی پر حملہ کردیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مالک نے اپنی حفاظت کے فریضے میں کوتاہی کی، لہٰذا وہ ضامن ہوگا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ رات اور دن کا کوئی فرق نہیں، بلکہ جس وقت مالک کے ذمے اپنے جانور کو باندھ کر رکھنا عرفاً ضروری سمجھا جاتا ہو، اس وقت میں اگر جانور نے کسی کو نقصان پہنچایا تو مالک ضامن ہوگا، چاہے دن کا وقت ہو یا رات کا وقت ہو، لیکن اگر مالک کی طرف سے کوئی کوتاہی نہ پائی گئی ہو تو اس صورت میں مالک پر ضمان نہیں۔ اس کی دلیل حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جو ابوداؤد میں آئی ہے کہ ایک مرتبہ ایک شخص کے جانور نے دوسرے کو نقصان پہنچادیا تھا اور مالک اس کے پاس موجود نہیں تھا، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ مقدمہ پہنچا تو آپ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ چونکہ رات کے وقت اس جانور کے مالک پر اس کی حفاظت واجب تھی، اس نے اس حفاظت میں چونکہ کوتاہی کی، اس لئے اس پر ضمان آئے گا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ چونکہ حضور

اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے رات کے وقت کا ذکر فرمایا ہے، اس لئے رات کے وقت ضمان آئے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے وجوبِ ضمان کی علت کو دیکھا کہ اس حدیث میں وجوبِ ضمان کی علت رات نہیں ہے بلکہ اصل علت تقصیر مالک ہے۔ لہٰذا جہاں مالک کی طرف سے تقصیر پائی جائے گی اس صورت میں ضمان آئے گا، چاہے دن کا وقت ہو یا رات کا وقت ہو۔ یہ صورت اس وقت ہے جب نقصان کرتے وقت جانور کے ساتھ کوئی سائق یا قائد موجود نہ ہو۔

لیکن اگر جانور نے اس حالت میں نقصان پہنچایا کہ یا تو اس پر کوئی شخص سوار ہے، یا اس کو آگے سے کوئی شخص چلا رہا ہے، یا پیچھے سے اس کو ہانک رہا ہے، تو اس صورت میں وہ سوار یا چلانے والا یا ہانکنے والا ضامن ہوگا، بشرطیکہ ایسا نقصان پہنچائے جس سے احتراز ممکن تھا۔ اگر بچنا ممکن نہیں تھا تو اس کے بارے میں تفصیل کتب فقہ کے اندر موجود ہے۔ مثلاً بعض صورتوں میں مطلقاً ضمان آئے گا اور بعض صورتوں میں ضمان نہیں آئے گا۔ چنانچہ اگر پچھلے پاؤں سے نقصان پہنچایا تو راکب اور قائد پر ضمان نہیں، سائق پر ضمان ہے۔ اس کا اصول یہ ہے کہ اگر ایسا نقصان جانور کرے جس سے احتراز ممکن تھا تو اس کا ضمان راکب یا قائد، یا سائق پر آئے گا ورنہ نہیں۔

لہٰذا اگر جانور نے آگے سے کسی کو نقصان پہنچایا، مثلاً منہ سے، سینگ سے، اگلے پاؤں سے، تو اس صورت میں راکب اور قائد ضامن ہوں گے۔ اس لئے کہ جانور کا اگلا حصہ اس کے قابو میں ہے، وہ اس کو دیکھ رہا ہے، اگر وہ بچانا چاہتا تو بچا سکتا تھا۔ لیکن اگر جانور نے پیچھے سے کسی کو لات مار کر یا دم کے ذریعہ نقصان پہنچایا تو اس صورت میں راکب اور قائد پر ضمان نہیں آئے گا۔ البتہ سائق پر آئے گا وجہ اس کی یہ ہے کہ راکب اور قائد کے لئے جانور کے پچھلے حصے کی نگرانی ممکن نہیں۔

گاڑی سے حادثہ ہونے کی صورت میں ضمان

ہمارے موجودہ دور میں جو سواریاں رائج ہیں، مثلاً سائیکل، موٹر سائیکل، رکشہ، گاڑی، کار، بس، ٹرک وغیرہ۔ ان سب کا حکم راکب دابہ کا ہے۔ لہٰذا ان سواریوں کے ذریعہ کسی کو نقصان پہنچے تو راکب ضامن ہوگا البتہ ان سواریوں میں آگے اور پیچھے کے نقصان میں کوئی تفریق نہیں ہے جیسے جانور کے اندر تفریق ہے۔ اس لئے کہ جانور متحرک بالارادۃ ہے، لہٰذا اگر جانور نے پیچھے سے کسی کو لات ماردی تو اس کو راکب کی طرف منسوب نہیں کرسکتے۔ بخلاف گاڑی کے کہ وہ متحرک بالارادۃ نہیں ہے، اس لئے گاڑی کی ہر حرکت راکب کی طرف منسوب ہوگی، لہٰذا وہ ہر صورت میں ضامن

ہوگا۔

"والبیر جبار" کا مطلب

"والبیر جبار" کنواں بھی ہدر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی مملوک زمین میں کنواں کھودے اور کوئی شخص اس کنویں میں گر جائے تو وہ کھودنے والا ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے حاکم کی اجازت سے کسی ایسی جگہ پر کنواں کھودا جس سے لوگوں کو سیراب کرنا مقصود ہو اور وہ راستہ نہ ہو، اس میں اگر کوئی شخص گر کر مرجائے تو کھودنے والا ضامن نہیں ہوگا۔ لیکن اگر کوئی شخص ایسی جگہ کنواں کھودے جو عام راستہ ہے اور اس کی ملکیت میں بھی نہیں ہے اور اذنِ سلطان بھی نہیں ہے تو کنواں کھودنے والا متعدی ہے اور تعدی کی وجہ سے وہ ضامن ہوگا۔

"مباشر" اور "مُتسبّب" پر ضمان آنے کا اصول

قاعدہ اور اصول یہ ہے کہ جو شخص ہلاکت یا ضرر کا مباشر ہو وہ ہر حالت میں ضامن ہوتا ہے، چاہے اس کی طرف سے تعدی پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ اور جو شخص مباشر نہیں ہے بلکہ مُتسبّب ہے، یعنی اس نے کوئی سبب پیدا کیا اور کسی اور شخص نے بھی اس میں دخل دیا ہے تو ایسی صورت میں وہ اس وقت ضامن ہوتا ہے جب وہ متعدی ہو ورنہ نہیں۔ اب حافر بئر مُتسبّب ہے۔ لہٰذا یہ اس وقت تک ضامن نہیں ہوگا جب تک اس کی طرف سے تعدی نہیں پائی جائے گی۔ جب تعدی پائی جائے گی تو ضامن ہوگا۔

موجودہ دور کی ٹریفک میں مباشر کا تعین کرنا

لیکن مندرجہ بالا اصول کو موجودہ دور کے ٹریفک کے حادثات پر منطبق کرنے کے لئے اس کی جزئیات کو اچھی طرح سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اس موضوع پر میرا عربی میں ایک رسالہ ہے، اس کا نام ہے "حوادث المرور" یعنی ٹریفک کے حوادث۔ اس رسالے میں میں نے تفصیل سے یہ بیان کیا ہے کہ کس صورت میں راکب پر ضمان آئے گا اور کس صورت میں نہیں آئے گا، اور یہ قواعد فقہیہ اس پر کس طرح منطبق ہوتے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ قاعدہ اپنی جگہ درست ہے کہ مباشر ہر صورت میں ضامن ہوتا ہے، لیکن اس کا "مباشر" ہونا ضروری ہے۔ اب مثلاً ایک شخص صحیح

طریقے سے اصول ٹریفک کے مطابق کار چلاتا ہوا جارہا ہے، اچانک ایک شخص صرف ایک فٹ کے فاصلے پر کار کے سامنے کود گیا اور ہلاک ہوگیا تو اس صورت میں اس مباشرت کو سائق سیارہ (ڈرائیور) کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا، بلکہ یہ کہا جائے گا کہ گویا کہ اس شخص نے خودکشی کی ہے۔ لہٰذا مباشرت کی نسبت خود اس کی ذات کی طرف ہوگی، ڈرائیور کی طرف نہیں ہوگی۔ لہٰذا ڈرائیور ضامن نہیں ہوگا۔

"المعدن جبار" کا مطلب

"والمعدن جبار" اور معدن بھی ہدر ہے۔ یعنی اگر کسی شخص نے جائز طریقے سے کوئی کان کھودی ہے، اور اب کان میں کوئی آدمی گر کر مرگیا تو اس کا خون بھی ہدر ہے۔ یا کان کے اندر کام کرنے کے لئے کسی کو ملازم رکھا، کام کے دوران اوپر سے چٹان گر گئی اور اس کے نتیجے میں وہ ہلاک ہوگیا تو کان کا مالک ضامن نہیں ہوگا۔

"فی الرکاز الخمس" کا مطلب

"وفی الرکاز الخمس" "رکاز" اس مال کو کہتے ہیں جو زمین میں گڑھا ہوا ہو، چاہے وہ معدن ہو یا زمین میں مدفون خزانہ ہو۔ اس میں خمس واجب ہے جو بیت المال کو ادا کیا جائے گا۔

"وفی الرکاز الخمس" کا ماقبل سے تعلق

اب سوال یہ ہے کہ اس آخری جملے کا ماقبل کے جملوں سے کیا تعلق ہے؟ اس لئے کہ سابقہ جملوں میں تو دیت کے واجب ہونے یا نہ ہونے کا حکم بیان ہورہا ہے، جبکہ خمس کا تعلق زکوۃ سے یا فئی سے ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا پورا پس منظر امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الخراج میں روایت کیا ہے۔ اس پس منظر سے جوڑ معلوم ہوجاتا ہے۔ چنانچہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ روایت نقل کرتے ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں کسی کا جانور کسی انسان کو نقصان پہنچاتا تو صاحب جانور پر یہ ضمان ہوتا کہ وہ جانور اس کے حوالے کردیا جاتا جس کو نقصان پہنچایا ہے۔ اور اگر کسی کے کنویں سے کسی انسان کو نقصان پہنچا تو وہ کنواں اس کا ہوجاتا۔ اور اگر کسی کے کان سے دوسرے کو نقصان پہنچا تو وہ کان متضرر کی ہوجاتی۔ یہ زمانہ جاہلیت کا قاعدہ اور اصول تھا۔ حضور

اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جاہلیت کے اس اصول کو ختم کرنے کے لئے یہ ارشاد فرمایا کہ:

﴿العجماء جرحها جبار والبير جبار، والمعدن جبار﴾

جب آپ نے یہ بیان فرمایا کہ "معدن" متضرر کو نہیں دی جائے گی بلکہ وہ ہدر ہے تو اس کی مناسبت سے آپ نے یہ بیان فرمادیا کہ معدن پر فریضہ شرعیہ صرف یہ ہے کہ اس میں سے "خمس" ادا کردیا جائے۔ بس اس جملے کا ماقبل سے یہ تعلق ہے۔

"رکاز" کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

"رکاز" کے مسئلے میں حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان مشہور اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک "رکاز" کے مفہوم میں دو چیزیں داخل ہیں۔ ایک معدن اور دوسرے "کنز" یعنی خزانہ۔ لہٰذا حنفیہ کے نزدیک معدن میں بھی خمس واجب ہے اور اگر کسی کو دفن کیا ہوا خزانہ مل جائے تو اس میں بھی خمس واجب ہے اور لفظ "رکاز" دونوں کو شامل ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "رکاز" کے مفہوم میں صرف "خزانہ" داخل ہے، معدن داخل نہیں۔ لہٰذا ان کے نزدیک خزانہ میں خمس واجب ہے۔ اور اگر معدن کسی کی ملکیت میں ہے تو اس کا خمس نکالنا اس پر واجب نہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ "رکاز" کا لفظ صرف خزانہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، معدن کے لئے استعمال نہیں ہوتا، لہٰذا رکاز کا اطلاق معدن پر نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک لغۃً بھی اور روایۃً اور درایۃً بھی راجح ہے۔ لغۃً اس لئے راجح ہے کہ تمام اہل لغت نے اس کی تصریح کی ہے کہ لفظ "رکاز" رکز سے نکلا ہے، اور "رکز" کے معنی ہیں کوئی چیز زمین میں گاڑنا، لہٰذا جو چیز بھی زمین میں گڑی ہوئی ہو، اس پر لفظ "رکاز" کا اطلاق ہوتا ہے، اور جس طرح خزانہ زمین میں گڑا ہوتا ہے، اسی طرح معدن بھی زمین میں گڑی ہوئی ہوتی ہے۔ اور علماء لغت نے اس کی تصریح بھی کی ہے کہ "رکاز" معدن اور کنز مدفون دونوں کو کہتے ہیں۔ چنانچہ علامہ افریقیؒ نے "لسان العرب میں، ابن فارس نے "معجم مقالیس اللغۃ" میں اور جوہری نے "صحاح" میں اس کی تصریح کی ہے۔ لہٰذا لغۃً دونوں چیزیں "رکاز" میں داخل ہیں۔

حنفی مسلک کی وجوہ ترجیح

اور روایۃً حنفیہ کا مسلک اس لئے راجح ہے کہ امام ابوعبید رحمۃ اللہ علیہ نے ایک حدیث "کتاب

الاموال" میں نقل کی ہے کہ:

﴿سئل عن المال الذی یوجد فی الخراب العادی﴾ (۲۴۴)

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مال کے بارے میں پوچھا گیا جو ایسے ویرانے میں پایا جائے جس کا کوئی مالک معلوم نہ ہو۔ "خراب" کے معنی ہیں "غیر آباد جگہ" اور "عادی" کے معنی ہیں وہ زمین جو قدیم زمانے سے غیر مملوک چلی آرہی ہو، لاوارث زمین۔ "عادی" منسوب ہے "قومِ عاد" کی طرف، یعنی قومِ عاد کے وقت سے یہ زمین اسی طرح لاوارث چلی آرہی ہے اور اس کا کوئی مالک معلوم نہیں۔ اس سوال کے جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿فیہ وفی الرکاز الخمس﴾

اس مال میں جو خراب عادی میں پایا جائے اور رکاز میں خمس واجب ہے۔ اس حدیث میں "فیہ" کی ضمیر "کنز" کی طرف راجع ہو رہی ہے اور "رکاز" کا عطف کنز پر ہے اور عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں "رکاز" کے معنی معدن کے ہیں۔ گویا کہ لفظ "رکاز" کا اطلاق معدن پر بھی ہوتا ہے۔ یہ حدیث اس کی مؤید ہے۔

"درایۃً" حنفیہ کا مسلک اس لئے راجح ہے کہ جو علت کنز پر وجوب خمس کی ہے، وہی علت معدن پر خمس کے وجوب کی بھی ہے اور وہ علت یہ ہے کہ یہ کفار کا چھوڑا ہوا مال ہے، اس لئے کہ کسی بھی ملک کے دارالاسلام بننے سے پہلے وہاں کافروں کی حکومت ہوتی ہے، بعد میں دارالاسلام بنتا ہے۔ اور کافر جو خزانہ چھوڑ کر جائیں وہ فئی کے حکم میں داخل ہو جاتا ہے اور فئی میں خمس واجب ہے، اسی لئے خزانہ پر خمس واجب ہے۔ اور معدن بھی کفار کا چھوڑا ہوا مال ہے کیونکہ انہی کے زمانے سے یہاں موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کنز پر خمس اس وقت واجب ہوتا ہے جب علامات سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ خزانہ کافروں کے وقت سے دفن چلا آرہا ہے، لیکن اگر علامات سے یہ معلوم ہو جائے کہ وہ کسی مسلمان کا دفن کیا ہوا ہے، تو اس کا حکم "لقطہ" کا ہے، اور اس پر لقطے کے احکام جاری ہوں گے، لہٰذا معدن تو قدرتی طور پر زمین کا حصہ ہے اور یقیناً کافروں کے زمانے سے چلا آرہا ہے۔ لہٰذا اس پر بھی خمس ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ جو علت کنز میں پائی جارہی ہے، وہی علت معدن میں بھی پائی جارہی ہے۔ لہٰذا لغۃً روایۃً اور درایۃً تینوں طرح سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک راجح ہے۔

باب ماذكر في احياء ارض الموات

﴿عن سعيد بن زيد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من احيى ارضا ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حق﴾ (۲۴۵)

حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے کسی مردہ زمین کو زندہ کیا تو وہ زمین اسی کی ہے۔ "ارض میتۃ" یا "ارض موات" ایسی زمین کو کہا جاتا ہے جو غیر مملوک ہو اور غیر آباد ہو، یعنی نہ تو اس میں کسی نے تعمیر کی ہو، نہ اس میں کھیت اور باغ کسی نے لگایا ہو اور نہ کسی شخص کی ذاتی ملکیت میں ہو ایسی زمین کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ قاعدہ بیان فرمادیا کہ ایسی بنجر اور غیر آباد زمین کو جو شخص آباد کرے گا وہ اس کا مالک بن جائے گا۔

"احیاء موات" میں فقہاءؒ کا اختلاف

اس مسئلے میں صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ یہ حکم عام ہے، چاہے آباد کرنے والا اذنِ سلطان سے آباد کرے یا بغیر اذنِ سلطان کے آباد کرے، دونوں صورتوں میں آباد کرنے والا مالک بن جائے گا۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اذنِ سلطان ضروری ہے۔ اگر اذنِ سلطان سے آباد کرے گا تو مالک بن جائے گا اور اگر اذنِ سلطان کے بغیر آباد کرلیا تو مالک نہیں بنے گا۔ امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ "احیاء" سبب ملک ہے لیکن اس میں لوگوں کے منازعات کا اور جھگڑوں کا اندیشہ ہے، مثلاً ایک ہی زمین کے احیاء کے لئے دو آدمی پہنچ گئے اور آپس میں جھگڑا ہوگیا۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ احیاء کو سبب ملک بنانے کے لئے کچھ قواعد کا پابند کیا جائے۔ اور ان قواعد میں بنیادی قاعدہ یہ ہے کہ وہ احیاء سلطان کی اجازت سے ہو تاکہ منازعات کا دروازہ بند ہوجائے۔

"احیاء" اور تحجیر کے معنی

"احیاء" کے معنی یہ ہیں کہ اس جگہ پر یا تو کوئی عمارت بنالے یا اس کو ہموار کر کے اس میں کاشت کرلے یا اس میں درخت لگالے، اس سے احیاء متحقق ہوجاتا ہے اور آدمی زمین کا مالک بن جاتا ہے۔ اور اگر کسی شخص نے کسی زمین کا احیاء نہیں کیا بلکہ "تحجیر" کرلی، یعنی اس زمین کے

اردگرد پتھر لگا کر اس کو گھیر لیا، لیکن نہ تو اس میں تعمیر کی، نہ درخت لگائے نہ کاشت کی، تو اس صورت میں صرف تجیر کرنے سے ملکیت تو ثابت نہیں ہوتی لیکن تجیر کرنے والے کا حق ثابت ہوجاتا ہے، لہٰذا تجیر کرنے کے بعد احیاء کرنے کا حق اسی شخص کو ہوگا جس نے تجیر کی ہے، اب دوسرا شخص آکر اس کا احیاء نہیں کرسکتا۔ البتہ تجیر کرنے والے کو احیاء کا یہ حق صرف تین سال تک رہے گا، اگر تین سال کے اندر اندر اس نے اس زمین کا احیاء کرلیا تو وہ مالک بن جائے گا اور اگر تین سال تک احیاء نہیں کیا تو اب اس کا حق ختم ہوجائے گا اور اب دوسرے لوگوں کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس زمین کا احیاء کرلیں۔

ویسے تو شریعت کے تمام معاملات میں حکیمانہ قوانین ہیں، لیکن احیاء موات کے سلسلے میں شریعت نے ایسا نظام مقرر کیا ہے کہ اس کے ذریعہ لوگوں کی ضروریات بھی پوری ہوں اور زمین کی آباد کاری بھی ہو اور پیداوار میں بھی اضافہ ہو۔ لیکن بغیر احیاء کے ارض موات کے مالک بننے کی کوئی صورت نہیں، لہٰذا سرحد اور پنجاب کے علاقوں میں اراضی شاملات میں جو رواج چلا آرہا ہے کہ وہ زمین جو گاؤں کے آس پاس ہوتی ہے، جس کو شاملات کہا جاتا ہے، وہ گاؤں کے سرداروں کی ملکیت سمجھی جاتی ہے۔ حالانکہ ان اراضی شاملات کا ان سرداروں نے احیاء نہیں کیا ہوتا، یہ رواج شریعت کے خلاف ہے، اراضی شاملات کی شرعی حیثیت پر میرا ایک مستقل رسالہ ہے، جس میں میں نے اس کی تفصیل بیان کی ہے کہ بغیر احیاء کے تملک نہیں ہوسکتا، لہٰذا سرداروں کو ان اراضی کا جو مالک سمجھا جاتا ہے، یہ درست نہیں ہے۔ بلکہ وہ گاؤں والوں کی مشترک اور مباح عام زمین ہے، اور اس زمین میں جو خودرو پیداوار ہورہی ہے اس میں سب شریک ہیں، سرداروں کی خصوصیت نہیں۔

گاؤں کی ضروریات والی زمین کا احیاء جائز نہیں

البتہ احیاء موات کا حق اس وقت ہے جب اس زمین سے بستی اور گاؤں کی ضروریات اور حقوق متعلق نہ ہوں، مثلاً گاؤں سے متصل کچھ زمین ایسی ہے جس میں لوگ مردے دفن کرتے ہیں یا وہاں سے جلانے کی لکڑیاں کاٹ کر لاتے ہیں یا اپنے جانور اس زمین میں چراتے ہیں تو چونکہ یہ بستی کی ضروریات اس زمین سے متعلق ہیں، لہٰذا ایسی زمین کا احیاء کر کے انسان مالک نہیں بن سکتا۔ البتہ ضروریات سے متعلق زمین کو چھوڑ کر اگلے حصے کا احیاء کرنا جائز ہے۔

"ولیس لعرق ظالم حق" کا مطلب

"ولیس لعرق ظالم حق" اس عبارت کو دو طرح سے پڑھا گیا ہے، ایک "عرق ظالم" کو صفت موصوف بنا کر، دوسرے "عرق ظالم" اضافت کے طریقے سے۔ مطلب یہ ہے کہ کسی ظالم کے کاشت کرنے سے اس کا حق پیدا نہیں ہوتا، یعنی اگر کوئی شخص ظلماً دوسرے شخص کی مملوک زمین میں کاشت کرلے تو کاشت کرنے سے کاشت کرنے والے کا کوئی حق زمین پر عائد نہیں ہوتا۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ کاشت کرنا سبب ملکیت اس وقت بنتا ہے جب کسی ارض میتہ میں کاشت کی جائے، لیکن اگر کوئی شخص دوسرے کی ذاتی ملکیت میں زمین کاشت کرلے تو اس سے حق ملکیت ثابت نہیں ہوتا۔ "عرق" کے لفظی معنی ہیں "رگ" اور مراد ہے زمین کے اندر کاشت، یعنی ظلم کرنے والی کاشت کا کوئی حق نہیں یا ظلم کرنے والے کی کاشت کا کوئی حق نہیں۔

باب ماجاء فی القطائع

﴿عن ابیض بن حمال انه وفد الی رسول الله صلی الله علیه وسلم استقطعه الملح فقطع له فلما ان ولی قال رجل من المجلس: اتدری ما قطعت له؟ انما قطعت له الماء العد قال فانتزعه منه قال: وساله عن ما یحمی من الاراک قال: مالم تنله خفاف الابل فاقر به قتیبة وقال: نعم﴾ (۲۴۷)

"قطائع" جمع ہے "قطیعۃ" کی اس کے معنی ہیں "جاگیر" یعنی وہ زمین جس کو کوئی امام کسی شخص کو بطور عطیہ دے دے۔ اس زمین کو "قطیعۃ" کہتے ہیں اور امام کے اس عمل کو "اقطاع" (جاگیر دینا) کہتے ہیں۔ یعنی امام یا حکومت کا کسی شخص کو کوئی زمین بطور عطیہ دے دینا۔

حدیث روایت کرنے کا ایک طریقہ "عرض" ہے

قلت لقتیبة بن سعید حدثکم اس روایت میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ اس میں عام احادیث کی طرح "حدثنا فلان" کے الفاظ سے حدیث شروع نہیں کی گئی، وجہ اس کی یہ ہے کہ جس حدیث میں "حدثنا فلان" آئے اس میں استاد اپنے شاگرد کو حدیث پڑھ کر سناتا ہے اور اپنی سند بیان

کرتا ہے کہ میں نے یہ حدیث فلاں سے سنی اور اس نے فلاں سے سنی۔ لیکن جب شاگرد استاد کے سامنے حدیث پڑھے تو شاگرد ان الفاظ سے شروع کرتا ہے: حدثکم فلان فلاں نے آپ سے یہ حدیث بیان کی۔ چونکہ یہ حدیث امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاد حضرت قتیبہ بن سعید رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے پڑھی اور ان سے کہا: حدثکم محمد بن یحیی یعنی محمد بن یحیٰی نے آپ کے سامنے یہ حدیث سنائی۔ یہی وجہ ہے کہ آخر میں استاد اقرار کرتا ہے کہ ہاں! یہ حدیث مجھے اس طریقے سے پہنچی ہے۔ جیسے اس حدیث کے آخر میں ہے کہ فاقر به قتيبة وقال نعم اس طرح سے حدیث روایت کرنے کو "عرض" کہا جاتا ہے۔

حدیث کا ترجمہ و مطلب

حضرت ابیض بن حمال رضی اللہ عنہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تشریف لائے اور آپ سے نمک کے کان کی جاگیر طلب کی، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ جاگیر ان کو دے دی، جب وہ واپس جانے لگے تو مجلس میں بیٹھے ہوئے ایک صاحب نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ کو معلوم بھی ہے کہ آپ نے ان کو جاگیر میں کیا چیز دے دی ہے؟ آپ نے ان کو ایک تیار پانی دے دیا ہے ——— "عد" کے معنی ہیں تیار، یعنی آپ نے ان کو ایسی دولت دے دی ہے جس کے حصول کے لئے ان کو کوئی مشقت نہیں کرنی پڑے گی بلکہ وہ تیار نمک ہے، بس جاکر نکالنا شروع کردیں گے ——— حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ جاگیر ان سے واپس لے لی۔ بات دراصل یہ تھی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال یہ تھا کہ اس نمک کی کان سے نمک نکالنے اور اس کو تیار کرنے کے لئے کافی محنت کرنی پڑے گی، احیاء کرنا پڑے گا، تب یہ کان قابل استفادہ ہوگی۔ اس لئے ابتداءً آپ نے وہ کان ان کو دے دی، لیکن جب آپ کو یہ معلوم ہوا کہ وہ تیار کان ہے، اس میں سے نمک نکالنے کے لئے کوئی زیادہ مشقت نہیں کرنی پڑے گی، تو چونکہ ایسی معادن سے عام مسلمانوں کا حق متعلق ہوتا ہے، کسی ایک فرد کو دے کر دوسروں کو اس سے محروم کردینا یہ مناسب نہیں۔ اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ کان ان سے واپس لے لی۔

حدیث کا دوسرا جملہ

وسالہ عن ما یحمی من الاراک آپ سے پوچھا۔ یہ سوال یا تو حضرت ابیض بن حمال

نے کیا تھا، یا جو صاحب مجلس میں بیٹھے تھے انہوں نے سوال کیا کہ پیلو کے درخت کے جنگل کو اگر کوئی شخص محفوظ کرلے تو اس کا کیا حکم ہے؟ "اراک" پیلو کا درخت، جس سے مسواک بناتے ہیں، یہ درخت خود رو ہوتا ہے، بعض اوقات اس درخت کے جنگل ہوتے ہیں۔ سوال کرنے والے کا منشاء یہ تھا کہ جس علاقے میں پیلو کے درخت اُگے ہوئے ہوں اور وہ زمین غیر مملوک اور غیر آباد ہو تو کیا کوئی احیاء کر کے اس زمین کا مالک بن سکتا ہے یا نہیں؟

جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿مالم تنله خفاف الابل﴾

یعنی اس زمین کا احیاء کر کے مالک بننا جائز ہے جب تک اس زمین کو اونٹ کے پاؤں نہ پہنچیں۔ مطلب یہ ہے کہ بستی کی ضروریات اس زمین سے متعلق نہ ہوں، اور بستی میں رہنے والے اونٹ اس زمین میں جاکر چرتے نہ ہوں۔ لیکن اگر گاؤں کے لوگ اس زمین میں اپنے اونٹ چراتے ہیں، اور جس کی وجہ سے پیلو کے درخت ان کی حاجات سے متعلق ہیں تو اس صورت میں اس زمین کا احیاء کر کے اس کا مالک بننا جائز نہیں، لیکن اگر وہ ایسی جگہ ہے جہاں اونٹوں کے پاؤں نہیں پہنچتے، یعنی بستی کے اونٹ وہاں چرنے کے لئے نہیں جاتے تو اس صورت میں اس زمین کا احیاء کر کے اس کا مالک بننا جائز ہے۔

شرعاً جاگیر دینا جائز ہے

اس حدیث سے دو مسئلے متعلق ہیں۔ ایک یہ کہ اس حدیث سے جاگیر دینے کا جواز معلوم ہوتا ہے، اور امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کسی شخص کو کوئی زمین بطور جاگیر دے دے۔ اس سے یہ مغالطہ نہ ہونا چاہئے کہ ہمارے ہاں جو جاگیری نظام رائج ہے، اس کو اس کی تمام تفصیلات کے ساتھ شریعت نے قبول کیا ہے۔ بات یہ ہے کہ حدیث میں جس جگہ جاگیر دینے کا ذکر ہے، اس میں اور مروجہ جاگیری نظام میں بڑا فرق ہے۔ شریعت میں جاگیر دینے کا جو جواز ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام کسی شخص کو دو طریقوں پر جاگیر دے سکتا ہے، ایک یہ کہ کوئی سرکاری زمین سرکار کی ملکیت ہے، وہ کسی شخص کو بطور جاگیر دے دے، تو یہ جائز ہے۔ اور جس کو جاگیر دی گئی ہے وہ اس کا مالک بن جائے گا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ امام اراضی موات میں سے کوئی حصہ کسی کو بطور جاگیر دے دے۔ اس

میں بھی اصول یہ ہے کہ اگر وہ شخص تین سال کے اندر اس زمین کو آباد کرلے تو وہ زمین اس کی ہوجائے گی، لیکن اگر وہ تین سال کے اندر آباد نہ کرسکے تو اس سے واپس لے لی جائے گی۔ اور اس جاگیر کے دینے کا مقصد زمین کی آباد کاری ہوتا ہے تاکہ وہ شخص اس زمین کو آباد کرے اور اس کے ذریعہ پیداوار میں اضافہ ہو اور بحیثیت مجموعی معاشرے کی ضروریات پوری ہوں۔ اور امام کے لئے جاگیر دینا اس وقت جائز ہے جب وہ امام مصلحت عامہ کے مطابق اس کو جاگیر دے۔ لہٰذا کسی دوسرے کا حق مار کر، یا رشوت کے طور پر، یا محض کسی کو نوازنے کے لئے اور دوسروں کا حق فوت کرنے کے لئے جاگیر دینا امام کے لئے شرعاً جائز نہیں۔

موجودہ جاگیری نظام کی تاریخ اور ابتداء

اس کے برخلاف ہمارے ہاں جو جاگیری نظام رائج ہے، یہ بالکل شریعت کے خلاف ہے اور اس کی ابتداء یورپ سے ہوئی تھی۔ پہلے زمانے میں اس کا طریقہ یہ تھا کہ جاگیردار کو کوئی زمین بطور جاگیر نہیں دی جاتی تھی، بلکہ زمین کے کسی رقبے کے بارے میں یہ کہہ دیا جاتا تھا کہ اس زمین پر عائد ہونے والے لگان یا ٹیکس وصول کرنے کا حق تم کو دیا جاتا ہے۔ لہٰذا اب آئندہ اس زمین کے کاشت کار حکومت کو ٹیکس ادا کرنے کے بجائے تم کو ادا کریں گے۔ اس کے بعد اس لگان اور ٹیکس کی مقدار کا تعین بھی اسی جاگیردار کے اختیار میں ہوتا تھا اور وہ تعین کرتا تھا کہ کون سا کاشت کار کتنا لگان ادا کرے گا۔ اور ان کاشت کاروں سے لگان وصول کرنے کا حق بھی اسی جاگیردار کو ہوتا تھا۔ اس کے نتیجے میں وہ کاشت کار اس جاگیردار کے ماتحت بن جاتے تھے اور وہ جاگیردار بھی ان کاشت کاروں سے ایسا معاملہ کرتا تھا جیسے ایک آقا اپنے غلاموں کے ساتھ کرتا ہے۔ اور کاشت کار اپنے آپ کو اس لئے مجبور پاتے تھے کہ یہی جاگیردار ٹیکس وصول کرنے والے اور یہی مقرر کرنے والے ہیں۔ اور وہ اس بات سے ڈرتے تھے کہ اگر ہم نے ان کے حکم کی خلاف ورزی کی تو یہ ٹیکس کی مقدار بڑھادیں گے یا کسی اور طریقے سے ہمیں پریشان کریں گے۔ اس لئے وہ کاشت کار ان جاگیرداروں کے ہاتھ بالکل بے دام غلام بن جاتے تھے۔ چنانچہ رفتہ رفتہ یہی ہوا کہ وہ جاگیردار ان کا آقا قرار پایا اور کاشت کار ان کے رعیت اور غلام بن گئے۔

اور نہ صرف یہ کہ وہ کاشت کار ٹیکس ادا کرتے تھے، بلکہ جاگیرداران پر من مانی شرائط بھی عائد کیا کرتے تھے اور ان سے بیگار لیتے تھے اور جب جنگ ہوتی تو وہ جاگیردار اپنے کاشت کاروں کو بطور سپاہی بھی استعمال کرتے تھے، یہاں تک کہ بعض اوقات حکومت ان جاگیرداروں سے یہ معاہدہ

کرنے پر مجبور ہوتی تھی کہ ہم تمہیں یہ جاگیر دے رہے ہیں اور جنگ کے موقع پر تم پانچ ہزار آدمی لڑائی کے لئے ہمیں مہیا کرنا یا دس ہزار آدمی مہیا کرنا، چنانچہ جو جاگیردار پانچ ہزار آدمی مہیا کرنے کا پابند ہوتا تھا اس کو "پنج ہزاری جاگیردار" اور جو جاگیردار دس ہزار آدمی مہیا کرنے کا پابند ہوتا تھا اس کو "دہ ہزاری جاگیردار" کہا جاتا تھا۔ چنانچہ جنگ کے موقع پر جاگیردار حکومت کو لڑائی کے لئے افراد مہیا کرتا۔

رفتہ رفتہ ان جاگیرداروں نے حکومت کو بھی آنکھیں دکھانا شروع کردیں اور اپنے سیاسی مقاصد حاصل کرنے کے لئے حکومت پر دباؤ ڈالتے کہ ہماری بات مانو، ورنہ ہمارے پاس دس ہزار کا لشکر ہے، تمہارے اوپر چڑھائی کردیں گے۔ اس طرح یہ جاگیردار حکومتوں پر بھی اثر انداز ہوتے تھے۔ ایک طرف تو رعیت پر ظلم کرتے تھے اور دوسری طرف ان کا اپنا لشکر بنایا ہوا تھا اور اس کے ذریعہ حکومت سے سیاسی فائدے حاصل کرتے تھے۔

چونکہ یہ جاگیردار ان کاشت کاروں سے بیگار لیتے تھے اور یہ بیگار لینے کا عمل اس وقت تک چل سکتا ہے جب تک وہ جاہل اور ناسمجھ اور بے وقوف رہیں، اس لئے وہ جاگیردار یہ چاہتے تھے کہ یہ کاشت کار تعلیم سے محروم رہیں۔ اس لئے کہ اگر ان کے اندر تعلیم اور سمجھ آگئی تو پھر یہ لوگ ہماری بات نہیں مانیں گے اور ہماری غلامی نہیں کریں گے۔ اس کے اثرات خود ہمارے ملک میں اب بھی موجود ہیں، چنانچہ بلوچستان میں بڑے بڑے سردار اپنے علاقوں میں نہ تو کوئی اسکول بننے دیتے ہیں، نہ سڑک بننے دیتے ہیں، نہ ہسپتال بننے دیتے ہیں اور ہر وہ کام نہیں کرنے دیتے جس کے ذریعہ قوم کے اندر شعور پیدا ہوجائے۔ اس لئے کہ یہ سردار جانتے ہیں کہ اگر ان کے اندر شعور پیدا ہوگیا تو یہ ہماری غلامی سے آزاد ہوجائیں گے۔ یہ سب اس جاگیرداری کے اثرات ہیں جو یورپ سے چلا تھا اور رفتہ رفتہ ان علاقوں کے اندر بھی پھیل گیا۔

شریعت میں جاگیرداری کا مفہوم

شریعت میں اس قسم کی جاگیرداری کا کوئی جواز نہیں ہے، بلکہ شریعت میں جاگیرداری کے معنی ہیں "کسی کو زمین دینا" جب وہ شخص زمین کو آباد کرے گا تو اس زمین کا مالک بن جائے گا اور اگر آباد نہیں کرے گا تو مالک بھی نہیں بنے گا، اور اگر کاشت کار کے ذریعہ زمین کو آباد کررہا ہے تو اس صورت میں اس کے اور کاشت کار کے مساوی حقوق ہیں اور اس کاشت کار سے بیگار لینا اس کے لئے جائز نہیں۔ لہٰذا موجودہ دور میں جو جاگیرداری کا نظام ہے، اس کے بارے میں یہ سمجھنا کہ

شریعت اس کو جائز کہتی ہے، یہ درست نہیں، بلکہ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ لیکن جن لوگوں نے حقیقت حال کو نہیں سمجھا اور دونوں قسم کی جاگیروں میں فرق محسوس نہیں کیا، انہوں نے جب یہ دیکھا کہ جاگیرداری نظام سے بے انتہاء مفاسد پیدا ہوتے ہیں تو انہوں نے یہ کہنا شروع کردیا کہ اسلام میں جاگیر دینے کا جواز ہی نہیں ہے اور "اقطاع" کا بالکلیہ انکار کردیا۔ حالانکہ بے شمار روایات اور احادیث سے یہ بات ثابت ہے کہ جاگیر دینا جائز ہے۔ چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حضرموت میں جاگیر عطا فرمائی۔ حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ کرام کو عطا فرمائی اور خلافت راشدہ کے دور میں بڑی بڑی جاگیریں لوگوں کو دی گئیں، تاکہ یہ لوگ اس زمین کو آباد کریں اور جو زمین بے کار پڑی ہوئی ہے وہ کام میں لگے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ جاگیر دینا شرعاً جائز نہیں۔ یہ بات درست نہیں۔

زمین کو قومی ملکیت میں لینے کا مسئلہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابیض بن حمال رضی اللہ عنہ کو پہلے جاگیر عطا فرمادی تھی اور پھر دوسرے صاحب کے کہنے کی وجہ سے وہ جاگیر ان سے واپس لے لی۔ اس واقعہ سے بعض حضرات اس پر استدلال کرتے ہیں کہ اگر کوئی زمین کسی کی ملکیت میں ہے تو حکومت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جب چاہے اس زمین کو قومی ملکیت میں لے لے۔ یہ استدلال اس زمانے میں بہت زور و شور سے پیش کیا جاتا تھا جس زمانے میں دنیا میں اشتراکیت اور کمیونزم کا بڑا چرچا تھا۔ اب تو اشتراکیت کا ہاتھی تقریباً مر ہی گیا، اس لئے اب وہ زور شور بھی باقی نہیں رہا۔

حدیثِ باب سے یہ استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابیض بن حمال رضی اللہ عنہ سے جو جاگیر واپس لی تھی وہ ان کی ملکیت میں آنے سے پہلے ہی واپس لے لی تھی، اس لئے کہ وہ جاگیر ان کی ملکیت میں اس وقت آتی جب وہ اس پر قبضہ کرلیتے یا احیاء کی کوئی کارروائی کرلیتے، حالانکہ نہ تو انہوں نے اس پر قبضہ کیا تھا اور نہ احیاء کی کوئی کارروائی کی تھی، اس لئے اس حدیث سے یہ استدلال کرنا کہ ملکیت کو واپس لیا جاسکتا ہے، یہ استدلال درست نہیں۔

حضرت بلال بن حارث المزنی کے واقعہ سے استدلال

حضرت بلال بن حارث المزنی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی جائیداد ضبط کرلی تھی۔ تو اس سے بھی استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ ان کے ساتھ یہ ہوا تھا کہ ان کو ارض موات دی گئی تھی لیکن وہ اس کو آباد نہیں کرسکے، اس لئے قاعدے کے موافق ان سے وہ زمین واپس لے لی گئی۔ لہٰذا ایسا کوئی واقعہ کہ کسی شخص کی ملکیت کسی زمین میں ثابت ہوچکی ہو اور پھر اس سے ضبط کرلی گئی ہو، ایسا واقعہ نہ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پیش آیا اور نہ خلفاء راشدین کے زمانے میں، لہٰذا جائیداد ضبط کرلینا شرعاً جائز نہیں۔ اور اس بارے میں جتنی نظائر پیش کی جاتی ہیں وہ سب غلط فہمی پر یا دھوکہ پر مبنی ہیں۔ اس موضوع پر بھی میری ایک کتاب چھپی ہوئی ہے، جس کا نام ہے: "ملکیت زمین اور اس کی تحدید" جس زمانے میں اشتراکیت کا زور تھا اس زمانے میں بار بار یہ بات اٹھتی تھی کہ زمین کی ملکیت ہوسکتی ہے یا نہیں؟ اور اس کی تحدید کرنے کی کہاں تک اجازت ہے؟ چنانچہ اس موضوع پر اب تک جتنا مواد آیا ہے اور اس پر جتنے دلائل پیش کئے جاتے ہیں، ان سب کا اس کتاب میں مفصل جائزہ لیا ہے۔ اس کو ضرورت کے وقت دیکھا جاسکتا ہے۔

حضرت وائل بن حجرؓ کو حضر موت میں جاگیر دینے کا واقعہ

﴿عن وائل بن حجر رضی اللّٰہ عنہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اقطعہ ارضا بحضرموت ---- وزاد فیہ: وبعث معہ معاویۃ رضی اللّٰہ عنہ لیقطعھا ایاہ﴾ (۲۴۸)

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حضر موت میں زمین کا ایک ٹکڑا بطور جاگیر عطا فرمایا، اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ بھیجا تھا کہ وہ زمین ان کے حوالے کردیں۔

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ حضر موت کے بڑے نواب تھے اور بڑے سردار تھے، واقعہ لکھا ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو ان کے ساتھ حضر موت کی طرف روانہ کیا تو حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ اونٹ پر سوار تھے اور حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس کوئی سواری نہیں تھی، اس لئے وہ پیدل ان کے ساتھ روانہ ہوئے،

راستے میں جب صحرا میں دھوپ تیز ہوگئی اور گرمی بڑھ گئی تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاؤں جلنے لگے، انہوں نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ گرمی بہت ہے اور میرے پاؤں جل رہے ہیں، تم مجھے اپنے اونٹ پر پیچھے سوار کرلو تاکہ میں گرمی سے بچ جاؤ۔ تو انہوں نے جواب میں کہا: لست من ارداف الملوک تم بادشاہوں کے ساتھ ان کے پیچھے بیٹھنے کے قابل نہیں ہو۔ لہٰذا تم ایسا کرو کہ میرے اونٹ کا سایہ زمین پر پڑ رہا ہے، تم اس سایہ پر پاؤں رکھتے ہوئے اور اس سائے میں چلتے ہوئے میرے ساتھ آجاؤ۔ چنانچہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے مدینہ منورہ سے یمن تک پورا راستہ اسی طرح قطع کیا، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ساتھ جانے کا حکم دیا تھا۔ چنانچہ وہاں پہنچ کر ان کو زمین دی پھر واپس تشریف لے آئے۔

بعد میں اللہ تعالیٰ کا کرنا ایسا ہوا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خود خلیفہ بن گئے، اس وقت یہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے ملاقات کے لئے یمن سے دمشق تشریف لائے تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے باہر نکل کر ان کا استقبال کیا اور ان کا بڑا اکرام کیا اور حسن سلوک فرمایا۔

باب ماجاء فی فضل الغرس

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: مامن مسلم یغرس غرسا اویزرع زرعا فیاکل منہ انسان اوطیر اوبھیمۃ الاکانت لہ صدقۃ﴾ (۲۴۹)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو کوئی مسلمان پودا لگاتا ہے یا کھیتی لگاتا ہے اور پھر اس سے کوئی انسان یا پرندہ یا جانور کھاتا ہے تو یہ سب اس کے لئے صدقہ لکھا جاتا ہے۔

تسبّب سے بلا نیت بھی ثواب حاصل ہوجاتا ہے

اس حدیث سے حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مسئلے پر استدلال کیا ہے کہ بعض مرتبہ تسبب سے بغیر نیت کے بھی ثواب مل جاتا ہے۔ یعنی ایک ثواب وہ ہے جو نیت کرنے سے ملتا ہے۔ لیکن ایک ثواب تسبب کی وجہ سے ملتا ہے۔ اس میں نیت کا پایا جانا بھی شرط نہیں۔ اب اگر کوئی شخص پودا لگا رہا ہے تو اگرچہ اس کی نیت یہ نہ ہو کہ اس سے

پرندے، جانور اور انسان کھائیں گے، لیکن چونکہ وہ شخص ان کے کھانے کا سبب بنا ہے، اس لئے ان کے کھانے پر اس شخص کا صدقہ لکھا جائے گا اور ثواب ملے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص کسی نیکی کا سبب بن جاتا ہے، اگرچہ سبب بننے کی نیت نہ ہو، تب بھی اللہ تعالیٰ کی رحمت سے اُمید ہے کہ اس پر ثواب ملے گا۔

باب ماجاء فی المزارعة

عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عامل اھل خیبر بشطر مایخرج منھا من ثمر اوزرع (۲۵۰)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے آدھی پیداوار پر معاملہ فرمایا، چاہے وہ پھل کی ہو یا کھیتی کی ہو۔ یعنی آدھی تمہاری ہوگی اور آدھی ہماری ہوگی۔ گویا کہ کھیت میں مزارعت کا اور باغات میں مساقات کا معاملہ فرمایا۔ یہ حدیث ان فقہاء کی دلیل ہے جو مزارعت کو جائز کہتے ہیں۔

زمین کو کاشت کے لئے کرایہ پر دینا

تفصیل اس کی یہ ہے کہ کسی زمین کو دوسرے کو کاشت پر دینے کی چند صورتیں ہوسکتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ مالک اپنی زمین کاشت کار کو کرایہ پر دے دے اور اس سے معین کرایہ وصول کرے، یہ کرایہ نقد کی شکل میں ہو، پیداوار کی شکل میں نہ ہو اور مالک زمین کا پیداوار سے کوئی تعلق نہ ہو۔ ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ صورت جائز ہے، صرف علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں۔ اور اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ بعض روایات میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "کراء الارض" سے منع فرمایا اور "کراء الارض" کے معنی ہیں، روپے پیسے کے ذریعہ زمین کو کرایہ پر دینا۔ لیکن یہ استدلال درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ مسلم شریف کی ایک حدیث میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صاف صاف فرمایا کہ اما الورق فلم ینھنا یعنی دراھم کے ذریعہ زمین کو کرایہ پر دینے سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں منع نہیں کیا تھا۔ لہٰذا حدیث میں جہاں کراء الارض کا لفظ آیا ہے اس سے مزارعت کی وہ خاص شکل مراد ہے جو ناجائز

ہوتی ہے۔ جو انشاء اللہ ابھی عرض کروں گا۔ لہٰذا علامہ ابن حزم کا یہ کہنا کہ زمین کو کرایہ پر دینا جائز نہیں، یہ درست نہیں۔

زمین کو مزارعت پر دینا اور اس کی تین صورتیں

دوسری صورت یہ ہے کہ زمین دوسرے کو اس شرط پر دینا کہ پیداوار کا کچھ حصہ زمین دار کا ہوگا اور کچھ حصہ کاشت کار کا ہوگا۔ اس کی پھر تین صورتیں ہوسکتی ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ زمین دار پیداوار کی ایک معین مقدار اپنے لئے مقرر کرلے۔ مثلاً یہ کہے کہ جتنی پیداوار ہوگی اس میں سے بیس من میں لوں گا اور باقی تمہاری ہوگی۔ یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔ اس لئے کہ پتہ نہیں ہے کہ پیداوار کتنی ہوگی؟ ہوسکتا ہے کہ کل بیس من ہی پیداوار ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بیس من بھی نہ ہو۔ اس صورت میں کاشت کار کو کچھ نہیں ملے گا۔ اس لئے شرعاً یہ صورت جائز نہیں۔

یہ صورت بھی جائز نہیں

دوسری صورت یہ ہے کہ زمین دار زمین کے ایک مخصوص حصے کی پیداوار اپنے لئے مقرر کرلے اور یہ کہے کہ اس حصے میں جو پیداوار ہوگی وہ میری ہوگی اور دوسرے حصے میں جو پیداوار ہوگی وہ تمہاری ہوگی۔ اور عام طور پر یہ ہوتا تھا کہ اس کھیت میں سے پانی کی جو نالیاں گزر رہی ہوتی تھیں، ان نالیوں کے آس پاس کے حصے کو زمین دار اپنے لئے مخصوص کرلیتا تھا اور باقی حصے کی پیداوار کو کاشت کار کے لئے مخصوص کرلیتا تھا۔ یہ صورت بھی بالاتفاق ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ پیداوار صرف ان حصوں پر ہو جو پانی کے قریب ہیں اور دوسرے حصوں پر بالکل پیداوار نہ ہو۔ اس طرح کاشت کار کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔ اس لئے شرعاً یہ صورت بھی جائز نہیں۔

یہ صورت جائز ہے

تیسری صورت یہ ہے کہ زمین دار پیداوار کا ایک متناسب حصہ اپنے لئے مقرر کرلے۔ مثلاً یہ کہے کہ جتنی پیداوار ہوگی اس کا ایک چوتھائی میں لوں گا اور تین چوتھائی تمہارا ہوگا۔ یا آدھی

پیداوار تمہاری اور آدھی پیداوار میری ہوگی۔ یا ثلث میری اور دو ثلث تمہاری۔ اس صورت کو مزارعة بالثلث او بالربع یا مزارعة بالحصة المشاعة کہتے ہیں۔ اس کے جواز اور عدمِ جواز میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ صورت بھی مطلقاً ناجائز ہے۔ اور صاحبین اور بہت سے دوسرے فقہاء اس کو جائز کہتے ہیں۔ البتہ بعض فقہاء اس کو علی الاطلاق جائز کہتے ہیں۔ اور بعض فقہاء مساقات کے ضمن میں جائز کہتے ہیں اور تنہا ناجائز کہتے ہیں۔ بہرصورت جمہور فقہاء اس صورت کے جواز کے فی الجملہ قائل ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان احادیث سے استدلال فرماتے ہیں جو حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہیں، جن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت سے منع فرمایا، چنانچہ ابوداؤد میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿من لم یدع المخابرة فلیوذن بحرب من اللّٰه ورسوله﴾ (۲۵۳)

جو شخص مخابرہ یعنی مزارعۃ نہ چھوڑے تو وہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ سن لے۔ ان احادیث سے استدلال کرتے ہوئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مزارعت جائز نہیں۔

جمہور فقہاء کی دلیل

جمہور فقہاء حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر والوں سے جو معاہدہ کیا تھا وہ مزارعت کا معاہدہ تھا۔ وہ معاہدہ یہ تھا کہ اہل خیبر ان زمینوں کو کاشت کریں گے اور باغات کو پانی دیں گے اور جو پھل اور پیداوار ہوگی اس کا نصف ان کا ہوگا اور نصف مسلمانوں کا ہوگا۔ لہٰذا جب خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت فرمائی ہے تو اس کے عدمِ جواز کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

حنفیہؒ کی طرف سے خیبر والے معاملے کا جواب

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خیبر کے معاملے میں یہ تاویل فرماتے ہیں کہ یہ مزارعت کا معاملہ نہیں تھا بلکہ یہ "خراج مقاسمہ" تھا۔ یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر پر یہ خراج مقرر کردیا تھا کہ تم زمینوں پر کاشت کرو اور نصف پیداوار بطور خراج کے ہمیں ادا کرو۔

لیکن تحقیق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ خیبر کے واقعہ کو "خراج مقاسمہ" پر محمول کرنا بہت بعید ہے۔ اس لئے کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ خیبر کی زمین "عنوۃً" فتح ہوئی تھی، صلحاً نہیں ہوئی تھی۔ اور اصول یہ ہے کہ جو اراضی عنوۃً قوت کے ذریعے فتح ہوں وہ اراضی غانمین کے درمیان تقسیم کردی جاتی ہیں۔ تو چونکہ خیبر عنوۃً فتح ہوا تھا اس لئے اس کی اراضی مجاہدین کے درمیان تقسیم کی گئیں اور تقسیم کے بعد مسلمان ان زمینوں کے مالک بن گئے اور جب مسلمان مالک بن گئے تو اب ان زمینوں پر خراج عائد ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں تھا، اس لئے کہ خراج اس وقت عائد ہوتا ہے جب مالک غیر مسلم ہوں۔ بلکہ صورت یہ ہوئی کہ جب خیبر فتح ہوگیا تو یہودیوں نے یہ کہا کہ یہ زمینیں تو آپ کی ہوگئیں لیکن آپ ان زمینوں کو استعمال کرنے کا ہنر اتنا نہیں جانتے جتنا ہم جانتے ہیں، لہٰذا اگر آپ یہ زمینیں ہمیں ہی کاشت کے لئے دے دیں تو آپ کے لئے بہتری ہوگی اور ہمارے لئے بھی بہتری ہوگی، چنانچہ یہ طے ہوا کہ یہ زمینیں یہودیوں کو دے دی جائیں، آدھی پیداوار وہ رکھیں گے اور آدھی پیداوار مسلمانوں کو دیں گے۔ اس تفصیل سے ظاہر ہوگیا کہ حقیقت میں یہ معاملہ مزارعت کا تھا، "خراج مقاسمہ" کا معاملہ نہیں تھا۔ اور خراج مقاسمہ اس وقت ہوتا جب ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت رکھی گئی ہوتی۔ اور تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت باقی نہیں رکھی گئی تھی۔ اس کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ جب انہوں نے گڑبڑ شروع کی تو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے ان کو تیماء کی طرف جلاوطن کردیا۔ اگر ان کی ملکیت ہوتی تو پھر ان سے زمین چھین کر ان کو جلاوطن کرنے کا کوئی جواز نہیں تھا۔ لہٰذا دلائل کی قوت اسی جانب ہے کہ مزارعت جائز ہے، چنانچہ حنفیہ نے بھی اس مسئلے میں امام صاحب کے بجائے صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

باب (بلا ترجمۃ)

عن رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ قال: نہانا رسول اللہ

صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن امر کان لنا نافعا، اذا کانت لاحدنا ارض ان یعطیھا ببعض خراجھا اوبدراھم وقال: اذا کانت لاحدکم ارض فلیمنحھا اخاہ اولیذرعھا﴾

(۲۵۴)

یہ وہ حدیث ہے جس سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ استدلال کرتے ہیں۔ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایک ایسے معاملے سے منع فرمایا جو ہمارے لئے فائدہ مند تھا، وہ یہ کہ جب ہم میں سے کسی کی زمین ہوتی تو وہ اس کو اس کی بعض پیداوار کے عوض یا دراہم کے عوض دیدے۔ اس سے منع فرمایا۔ لیکن یہی حدیث اس بات پر دلالت کررہی ہے کہ یہ ممانعت تحریمی نہیں تھی بلکہ تنزیہی تھی، اس لئے کہ اس حدیث میں دراہم کا بھی ذکر ہے کہ دراہم پر دینے سے بھی منع فرمایا، حالانکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی دراہم پر دینے کو جائز فرماتے ہیں۔ لہٰذا اس حدیث میں دراہم کی ممانعت کو حرمت تنزیہی پر محمول کرنا ہوگا اور جب "دراہم" کو حرمت تنزیہی پر محمول کیا جارہا ہے تو ببعض خراجھا میں بھی وہی حکم ہوگا۔

پھر فرمایا کہ اگر تم میں سے کسی شخص کی زمین ہو تو اپنے بھائی کو عاریتاً کاشت کے لئے دے دے یا خود کاشت کرے۔ مطلب یہ ہے کہ اس زمین کا کرایہ لینا یا اس کی پیداوار میں حصہ بٹنا پسندیدہ فعل نہیں ہے بلکہ بہتر یہ ہے کہ ویسے ہی زمین عاریت پر دے دے۔ لیکن جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ یہ ممانعت کراہت تنزیہی پر محمول ہے، اس لئے خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے مزارعت کا معاملہ فرمایا اور اس کو جائز قرار دیا۔

حدیثِ باب سے اشتراکیت کے جواز پر استدلال درست نہیں

بعض اشتراکی ذہنیت کے لوگ اس حدیث سے ملکیت زمین کی نفی پر استدلال کرتے ہیں کہ زمین کسی کی ملکیت نہیں ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے بھائی کو ویسے ہی عاریتاً دے دو، اس سے کرایہ اور پیداوار مت لو۔ یہ استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ یہ حدیث ملکیت زمین پر اور زیادہ دلالت کرتی ہے، کیونکہ آپ نے فرمایا کہ "فلیمنحھا" اور "منیحہ" عاریت کو کہتے ہیں اور عاریت پر تو وہی چیز دی جائے گی جو انسان کی اپنی ملکیت میں ہوگی، اس لئے اس حدیث سے ملکیت زمین کا ثبوت ہوتا ہے، نفی نہیں

ہوتی۔

﴿عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنہما ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لم یحرم المزارعۃ ولکن امران یرفق بعضہم ببعض﴾ (۲۵۵)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت کو حرام نہیں کیا لیکن یہ حکم دیا کہ ایک دوسرے کے ساتھ نرمی کا معاملہ کریں۔ دیکھئے اس حدیث میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے صاف صاف تشریح فرمادی۔

فللہ الحمد علی ذلک



بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابواب الدیات

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

باب ماجاء فی الدیة کم هی من الابل

﴿عن خشف بن مالك قال: سمعت ابن مسعود رضی الله عنه قال: قضی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی دیة الخطاء عشرین ابنة مخاض وعشرین بنی مخاض ذکورا وعشرین بنت لبون وعشرین جذعة وعشرین حقة﴾ (۱)

حضرت خشف بن مالک سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے سنا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل خطاء کی دیت اس طرح مقرر فرمائی کہ بیس بنت مخاض، بیس ابن مخاض مذکر، بیس بنت لبون، بیس جذعے اور بیس حقے۔ اس طرح کل سو اونٹ ہوجائیں گے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابن مخاض کی جگہ ابن لبون دیئے جائیں گے اور حنفیہ ابن مخاض ہی کہتے ہیں۔ اور حدیثِ باب حنفیہ کی دلیل ہے۔

قتل عمد کی دیت

﴿عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان النبی صلی الله علیه وسلم قال: من قتل متعمدا دفع الی اولیاء المقتول فان شاؤا قتلوا، وان شاؤا اخذوا الدیة وهی ثلثون حقة وثلثون جذعة واربعون خلفة وما صالحوا علیه فهولهم وذلک لتشدید

العقل (۲)

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص کسی کو جان بوجھ کر قتل کرے تو وہ قاتل اولیاء مقتول کے حوالے کردیا جائے گا اگر وہ اولیاء چاہیں تو قصاصاً اس کو قتل کریں اور اگر چاہیں تو اس سے دیت لے لیں۔ وہ دیت تیس حقے، تیس جذعے اور چالیس حاملہ اونٹنیاں ہوگی۔ اور جس چیز پر وہ صلح کرلیں وہ ان کو ادا کی جائے گی اور یہ دیت کو سخت کرنے کے لئے ہے۔

اس حدیث کی بنیاد پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اولیاء مقتول کو اختیار ہے، چاہیں تو قصاص لیں اور چاہیں تو دیت لیں۔ حنفیہ فرماتے ہیں کہ اولیاء مقتول کا اصل حق قصاص ہے، البتہ دیت پر مصالحت ہوسکتی ہے، لہٰذا ایک طرفہ طور پر اولیاء مقتول دیت لازم نہیں کرسکتے، بلکہ اگر قاتل کے ساتھ یہ مصالحت ہوجائے کہ ہم تم سے قصاص نہیں لیں گے، تم ہمیں دیت دے دو اور قاتل منظور کرلے تو دیت ادا کرنی ہوگی۔ لہٰذا حدیث باب میں یہ جو فرمایا کہ: ان شاؤا اخذوا الدیة اس کا مطلب یہ ہے کہ: ان شاؤا اخذوا الدیة برضا القاتل، وبمصالحة من القاتل اس لئے کہ اگر قاتل دیت کو اور مصالحت کو منظور نہ کرے تو اس صورت میں اولیاء کو صرف قصاص ہی کا حق باقی رہے گا۔

اس حدیث میں جو دیت بیان کی گئی ہے، اس کو "دیت مغلظہ" کہتے ہیں۔ اس سے پہلے جو حدیث گزری، اس میں دیت اخماساً تھی۔ یعنی بیس بنت مخاض، بیس بنی مخاض، بیس بنت لبون، بیس حقے، بیس جذعے، یہ قتل خطاء کی دیت تھی۔ اور قتل عمد میں "دیت مغلظہ" ہوتی ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "دیت مغلظہ اسی طرح ہے جیسے حدیثِ باب میں اثلاثاً بیان کی گئی۔ یعنی تیس حقے، تیس جذعے اور چالیس حاملہ اونٹنیاں۔ حنفیہ کے نزدیک دیت مغلظہ ارباعاً ہوتی ہے۔ یعنی پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقے، پچیس جذعے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مختلف روایات میں دیت مغلظہ اسی طرح ارباعاً منقول ہے۔ حنفیہ حدیثِ باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ابتداء میں دیت مغلظہ اسی طرح اثلاثاً تھی، لیکن بعد میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے ارباعاً دیت مغلظہ کا فیصلہ فرمایا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں عمل ارباعاً ہوگیا تھا۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر شافعیہ کے قول کے مطابق چالیس اونٹنیاں ایسی دی جائیں جس کے پیٹ میں بچے ہوں تو اس صورت میں دیت سو اونٹ نہیں رہے گی، بلکہ ایک سو چالیس اونٹ ہوجائے گی۔ حالانکہ دیت سو اونٹ ہیں۔ اس لئے حنفیہ نے حضرت عبداللہ

بن مسعود رضی اللہ عنہ والی روایت کو ترجیح دی ہے۔(۳)

باب ماجاء فی الدیۃ کم ھی من الدراھم

﴿عن ابن عباس رضی الله عنهما عن النبی صلی الله علیه وسلم انه جعل الدیة اثنی عشر الفا﴾ (۴)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت بارہ ہزار درہم مقرر فرمائی۔ بعض روایات میں دس ہزار درہم کا ذکر ہے۔ دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دو قسم کے درہم رائج تھے۔ جو درہم کم وزن کا تھا، اس سے دیت بارہ ہزار درہم بنتی تھی اور جو درہم زیادہ وزن کا تھا اس سے دیت دس ہزار بنتی تھی۔

باب ماجاء فی الموضحة

﴿عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان النبی صلی الله علیه وسلم قال: فی المواضح خمس خمس﴾ (۵)

"موضحہ" اس زخم کو کہتے ہیں، جس سے ہڈی ظاہر ہوجائے اور ہڈی نظر آنے لگے، "موضحہ" کی جمع "مواضح" ہے۔ حضرت عمرو بن شعیب اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "مواضح" میں پانچ پانچ اونٹ واجب ہیں۔ پوری دیت سو اونٹ ہیں، یہ کل دیت کا بیسواں حصہ ہوتا ہے۔ لہٰذا یا تو دیت میں پانچ اونٹ دے یا دس ہزار درہم کا بیسواں حصہ یعنی پانچ سو درہم دے۔

باب ماجاء فی دیة الاصابع

﴿عن ابن عباس رضی الله عنهما قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: دیة اصابع الیدین والرجلین سواء عشرة من الابل لکل اصبع﴾ (۶)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا: ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کی دیت برابر ہے۔ وہ یہ کہ ہر انگلی کی دیت دس اونٹ ہیں۔ لہٰذا اگر کوئی شخص دوسرے کے ہاتھ یا پاؤں کی انگلی کاٹ دے تو پوری دیت کا دسواں حصہ دینا ہوگا، یا تو دس اونٹ دے دے، یا ایک ہزار درہم دے دے۔

﴿عن ابن عباس رضی الله عنهما عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: هذه وهذه سواء یعنی الخنصر والابهام﴾ (۷)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یہ اور یہ برابر ہیں، یعنی خنصر اور ابہام برابر ہیں۔ دونوں کی دیت دس دس اونٹ ہیں۔

باب ماجاء فی العفو

﴿حدثنا ابوالسفر قال: دق رجل من قریش سن رجل من الانصار فاستعدی علیه معاویة فقال لمعاویة: یا امیر المؤمنین ان هذا دق سنی فقال معاویة: انا سنرضیک والح الاخر علی معاویة فابرمه فقال له معاویة شانک بصاحبک وابوالدرداء جالس عنده فقال ابوالدرداء: سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: مامن رجل یصاب بشئی فی جسده فیتصدق به الارفعه الله به درجة وحط عنه به خطیئة فقال الانصاری: انت سمعته من رسول الله صلی الله علیه وسلم؟ قال: سمعته اذنامی ووعاه قلبی قال: فانی اذرهاله قال معاویة: لاجرم لااخیبک فامرله بمال﴾ (۸)

حضرت ابوالسفر تابعین میں سے ہیں۔ یہ فرماتے ہیں کہ قریش کے ایک صاحب نے انصار کے ایک صاحب کا دانت توڑ دیا، جن کا دانت ٹوٹا تھا انہوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے فریاد کی، اور کہا کہ اے امیر المؤمنین! اس نے میرا دانت توڑ دیا ہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم تمہیں راضی کردیں گے۔ مطلب یہ تھا کہ اس کے عوض تمہیں پیسے دلوادیں گے، جس کے ذریعہ تم راضی ہوجاؤ گے۔ لیکن دوسرے شخص نے یعنی جس کا دانت ٹوٹا تھا، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر اصرار کیا، یہاں تک کہ ان کو زچ کردیا۔ یعنی اس نے اس بات پر اصرار کیا کہ مجھے

قصاص ہی دلوایا جائے، اور اتنا اصرار کیا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ عاجز آگئے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم جانو اور تمہارا ساتھی جانے۔ مطلب یہ تھا کہ اس کو تمہارے حوالے کرتے ہیں، تم قصاص لے لو۔ حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ اسی مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے، انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جس شخص کو اس کے جسم میں کوئی تکلیف پہنچتی ہے اور وہ تکلیف پہنچانے والے کو معاف کردیتا ہے، یعنی قصاص نہیں لیتا۔ تو اللہ تعالیٰ اس کے عوض اس کا درجہ بلند فرمادیتے ہیں اور اس کا گناہ معاف فرمادیتے ہیں۔ یہ حدیث سن کر اس انصاری نے جس کا دانت ٹوٹا تھا، حضرت ابوالدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا کہ کیا آپ نے خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات سنی ہے؟ حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میرے کانوں نے یہ بات سنی ہے اور میرے دل نے یہ بات محفوظ رکھی۔ ان انصاری صاحب نے فرمایا کہ میں ان کو چھوڑتا ہوں یعنی قصاص نہیں لیتا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لامحالہ میں تم کو ناکام نہیں کروں گا۔ چنانچہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ان کے معاف کرنے کے صلے میں ان کو کچھ مال دینے کا حکم دیا۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ یہ حدیث اس بات کو بیان کرنے کے لئے لائے ہیں کہ ولی قصاص کو معاف کرنے کا حق حاصل ہے اور معاف کرنا افضل ہے اور اس پر اجر کا وعدہ ہے۔

باب ماجاء فی من رضخ راسه بصخرة

﴿عن انس رضی الله عنه قال: خرجت جارية عليها اوضاح فاخذها يهودی فرضخ راسها واخذ ماعليها من الحلی قال فادركت وبها رمق فاتی النبی صلی الله عليه وسلم فقال: من قتلك؟ افلان؟ فقالت براسها لاقال ففلان؟ حتی سمی اليهودی فقالت براسها نعم قال: فاخذ فاعترف فامربه رسول الله صلی الله عليه وسلم فرضخ راسه بين حجرين﴾ (۹)

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک لڑکی اپنے گھر سے نکلی اور اس پر کچھ زیور تھے۔ "اوضاح" عام طور پر چاندی کے زیور کو کہتے ہیں۔ یہ "وضح" سے نکلا ہے، جس کے معنی ہیں ظاہر ہونا۔ چونکہ چاندی کے زیور دور سے نظر آجاتے ہیں، اس لئے ان کو "اوضاح" کہا جاتا ہے۔ ایک یہودی نے اس لڑکی کو پکڑ کر اس کا سر کچل ڈالا، اور جو زیور لڑکی پر تھے وہ اس نے لے لئے۔

لوگ اس لڑکی کے پاس پہنچ گئے۔ اور اس لڑکی میں زندگی کی رمق باقی تھی، ابھی انتقال نہیں ہوا تھا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بھی تشریف لے آئے اور آپ نے اس لڑکی سے پوچھا: تمہیں کس نے قتل کیا؟ پھر آپ نے نام لے کر پوچھا کہ کیا فلاں شخص نے؟ اس لڑکی نے سر سے اشارہ کیا "نہیں"۔ لفظ "قال" یہاں اشارہ کے معنی ہیں۔ "قال" بہت سے معنی کے لئے آتا ہے۔ حتی کہ ابن جنی نے کہا: لفظة "قال" بحر لفظ قال سمندر ہے، اس کے بہت سے معانی ہیں۔ لغت میں قال کے باون معنی لکھے ہیں۔ اس میں سے ایک معنی "اشارہ کرنا" ہیں۔ یہاں یہی معنی مراد ہیں۔ اس کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی لوگوں کے نام اس لڑکی کے سامنے لئے۔ ہر نام سن کر وہ نفی میں اشارہ کردیتی حتی کہ جب اس یہودی کا نام لیا جس نے قتل کیا تھا، تو اس لڑکی نے اشارہ سے کہا: "ہاں"۔ روای کہتے ہیں کہ پھر اس یہودی کو پکڑ لیا گیا۔ اس نے اعتراف کرلیا کہ ہاں میں نے قتل کیا ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا اور اس یہودی کا سر بھی دو پتھروں کے درمیان کچل دیا گیا۔

پتھر وغیرہ سے قتل کرنا موجب قصاص ہے یا نہیں؟ علماء کا اختلاف

یہاں اس حدیث سے متعلق دو مسئلے ہیں: پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اس حدیث سے جمہور فقہاء نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اگر آلہ قتل دھار دار نہ ہو، مثلاً پتھروں کے ذریعہ کسی کو ہلاک کردیا جائے تو اس صورت میں اگر وہ پتھر اتنے بڑے ہیں کہ ان کے مارنے سے عموماً ہلاکت ہوجاتی ہے تو اس طریقے سے ہلاک کرنا بھی موجب قصاص ہے۔ گویا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک قتل موجب قصاص کی تعریف یہ ہے کہ کسی ایسے ذریعہ سے دوسرے کو ہلاک کرنا جو ذریعہ عام طور سے موت واقع کرنے کے لئے کافی سمجھا جاتا ہو۔ چاہے وہ تلوار ہو، چاقو ہو، خنجر ہو، یا کوئی بڑا پتھر ہو، یا بڑا ڈنڈا اور عصا ہو، جس کو دیکھ کر ہر آدمی یہ کہے گا کہ عام طور سے اس کے مارنے سے آدمی کی موت واقع ہوجائے گی۔ اس قتل کو قتل عمد ہی سمجھا جائے گا اور اس سے قصاص لیا جائے گا۔ یہ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مسلک ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ منسوب ہے کہ ان کے نزدیک وہ قتل، قتل عمد میں شمار ہوگا جس میں قتل کرنے کا آلہ دھار دار ہو، کوئی ہتھیار ہو، مثلاً تلوار، چاقو، خنجر وغیرہ۔ لیکن اگر کسی وزنی چیز سے کسی کو قتل کردیا گیا، مثلاً بڑا پتھر یا بڑا عصا، تو یہ قتل عمد نہیں ہوگا بلکہ قتل شبہ العمد ہوگا۔ لہٰذا اس میں قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ دیت واجب ہوگی۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ

اللہ علیہ کا مشہور مسلک ہے۔

امام صاحبؒ کا صحیح مسلک

لیکن امام صاحب کے اس مسلک کو سمجھنے میں اکثر غلطی ہوجاتی ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ قتل عمد کا تعلق انسان کے اپنے دل کے ارادے سے ہے کہ آیا اس شخص کا واقعۃً قتل کرنے کا ارادہ تھا یا نہیں؟ اور دل کا ارادہ ایسی چیز ہے جو مخفی ہے۔ اس لئے ہم اس آلے کے ذریعہ استدلال کریں گے جو آلہ اس نے استعمال کیا۔ لہٰذا اگر اس شخص نے قتل کرنے کے لئے تلوار، چھری وغیرہ استعمال کی تو ہم یہی سمجھیں گے کہ اس نے عمداً قتل کیا، اس لئے کہ یہ آلات قتل ہی کے لئے استعمال ہوتے ہیں، تأدیب کے لئے استعمال نہیں ہوتے، چنانچہ کوئی استاد اپنے شاگرد کی تأدیب کے لئے خنجر، چاقو اور چھری وغیرہ استعمال نہیں کرتا، نہ باپ اپنے بیٹے کی تأدیب کے لئے یہ آلات استعمال کرتا ہے۔ لہٰذا ان آلات کے استعمال میں قتل کے علاوہ کوئی اور احتمال نہیں ہے۔ اس لئے ہم یہ کہیں گے کہ یہ قتل عمد ہوا، بخلاف لاٹھی اور پتھر کے، کہ یہ اصلاً قتل کرنے کے لئے وضع نہیں ہوئے، بلکہ یہ آلات تأدیب کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ تو چونکہ ان آلات کے اندر دونوں احتمال موجود ہیں، ایک یہ کہ اس کے ذریعہ ہی قتل کرنا مقصود ہو، دوسرے یہ کہ قتل کرنا مقصود نہ ہو بلکہ صرف چوٹ لگانی مقصود ہو، اس لئے اس میں شبہ پیدا ہوگیا۔ اس شبہ کی وجہ سے قتل عمد ثابت نہیں ہوگا اور قصاص ساقط ہوجائے گا۔

یہ اس وقت ہے جب قاتل خود اس بات کا اعتراف نہ کرے کہ میرا قتل کا ارادہ تھا، لیکن اگر وہ اعتراف کرلے کہ میرا ارادہ قتل ہی کرنے کا تھا اور پھر اس نے قتل میں لاٹھی یا پتھر استعمال کیا ہو تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی قتل عمد ہوگا اور موجب قصاص ہوگا۔

حنفیہ کا استدلال

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ابن ماجہ کی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿لا قود الا بالسیف﴾ (۱۰)

اور بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں: لا قود الا بالحدیدۃ یعنی قصاص نہیں ہوتا مگر تلوار

سے، یا فرمایا کہ قصاص نہیں ہوتا مگر دھار دار آلے سے۔ اس سے استدلال کرتے ہوئے امام صاحب فرماتے ہیں کہ تلوار اور دھار دار آلے کے ذریعہ قتل موجب قصاص ہوتا ہے۔

جمہور فقہاءؒ کا استدلال

جمہور فقہاء حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس واقعہ میں اس یہودی نے بچی کو پتھر سے اس کا سر کچل کر قتل کیا اور یہ پتھر دھار دار آلہ نہیں تھا، اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قتل کو عمد قرار دے کر موجب قصاص قرار دیا اور اس یہودی سے قصاص لیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی بڑے پتھر سے کسی کو قتل کیا تو وہ بھی قتل عمد اور موجب قصاص ہوتا ہے۔ اور امام صاحب نے استدلال میں جو حدیث پیش کی تھی لاقود الا بالسیف اس کی سند پر کلام کرتے ہوئے جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ وہ حدیث قابل استدلال نہیں۔ اور اپنی تائید میں ایک تو حدیثِ باب پیش کرتے ہیں اور دوسری قرآنی آیت پیش کرتے ہیں: ان النفس بالنفس یعنی جان کے بدلے جان، اور اس آیت میں کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی کہ آلہ دھار دار ہوگا تو قصاص لیا جائے گا ورنہ قصاص نہیں لیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کا دوسرا استدلال

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا دوسرا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿الا ان قتيل قتل العمد قتيل الحجر والعصا اوكما قال صلى الله عليه وسلم﴾ (۱۱)

یعنی قتل عمد کا مقتول وہ ہے جو پتھر یا لاٹھی سے قتل کیا گیا ہو۔ اور جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو یہ حدیث امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف دو وجہ سے حجت نہیں بن سکتی۔ ایک وجہ یہ ہے کہ اس روایت میں اس یہودی نے خود اعتراف کیا کہ میں نے قتل کیا ہے اور اعتراف کرنے کے بعد تعمد ثابت ہوگیا، اور امام صاحب کا یہ مسلک اس صورت میں ہے کہ جب قاتل تعمد کا اعتراف نہ کرے، لیکن اگر قاتل اعتراف کرلے تو اس کو قتل عمد ہی سمجھا جائے گا۔ لہٰذا یہ معاملہ متنازعہ امر سے خارج ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اگرچہ پتھر یا لاٹھی

سے قتل کیا ہوا قتل عمد نہیں ہے اور شرعاً موجب قصاص نہیں ہے، لیکن اگر امام اور حاکم یہ محسوس کرے کہ اس کا جرم بڑا سنگین ہے اور اس سے دوسرے مجرموں کی ہمت افزائی ہونے کا اندیشہ ہے تو اس صورت میں فتنے کو ختم کرنے کے لئے تعزیراً قتل کا حکم دے دے تو ان کے نزدیک اس کی گنجائش ہے، اس صورت میں وہ قتل قصاصاً نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ تعزیراً اور سیاستاً سمجھا جائے گا۔ لہٰذا حدیثِ باب میں حضور اقدس علیہ وسلم نے اس یہودی کو جو قتل کرایا وہ تعزیراً تھا، قصاصاً نہیں تھا۔(۱۲)

موجودہ دور میں صاحبین کے قول پر فتویٰ مناسب ہے

اگرچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اصل مذہب یہی ہے کہ مثقل سے قتل کرنے میں قصاص نہیں ہوتا، لیکن جمہور کا مذہب بھی مضبوط اور قوی ہے۔ اور جس طرح ہمارے دور میں قتل اور غارت گری کا بازار گرم ہے، اس میں مجرموں کی حوصلہ شکنی اور مجرموں کو ان کے کیفر کردار تک پہنچانے کے لئے اگر جمہور فقہاء کا مسلک اختیار کیا جائے تو مناسب ہے۔ چنانچہ متأخرین حنفیہ نے یہ کہا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو زہر پلا کر ہلاک کردے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اصل مذہب میں قصاص نہیں ہے، کیونکہ قاتل نے زہر پلایا ہے، دھار دار آلہ استعمال نہیں کیا، اس لئے قتل عمد نہیں ہے، بلکہ شبہ عمد ہے۔ لیکن متأخرین حنفیہ نے صاحبین کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے کہا کہ موجودہ دور میں جرائم کا قلع قمع کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ صاحبین کے قول پر فتوی دیا جائے اور زہر پلانے والے آدمی سے بھی قصاص لیا جائے۔ لہٰذا جس طرح زہر کے مسئلے میں متأخرین حنفیہ نے صاحبین کے قول پر فتوی دیا ہے، اسی طرح اگر ہمارے دور میں مطلقاً انہی کے قول پر فتوی دیتے ہوئے یہ کہا جائے کہ اگر کوئی شخص جب بھی کوئی ایسا آلہ استعمال کرے گا جس سے ہلاکت غالب ہو تو اس کو قتل عمد ہی سمجھا جائے گا، تو ایسا کرنا مناسب ہوگا، تاکہ صحیح معنوں میں مجرموں کی سرکوبی ہوسکے۔

قاتل کو کس طرح قتل کیا جائے؟ فقہاء کا اختلاف

اس حدیث کے تحت دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس حدیث سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قاتل کو بھی اسی طریقے سے قتل کیا جائے گا جس طریقے سے اس نے

مقتول کو قتل کیا تھا، مثلاً اگر کسی قاتل نے خنجر سے قتل کیا تھا تو قاتل کو بھی خنجر ہی سے قتل کیا جائے گا، اور اگر قاتل نے گولی ماری تھی تو قاتل کو بھی گولی ماری جائے گی۔ اور اگر قاتل نے پتھر سے ہلاک کیا تھا تو قاتل کو بھی پتھر سے ہلاک کیا جائے گا۔ گویا کہ ان کے نزدیک قصاص بمثل ذلک الفعل ہو گا۔ الآ یہ کہ وہ فی نفسہ حرام ہو، تو اس صورت میں قصاص بالمثل نہیں لیا جائے گا بلکہ تلوار سے لیا جائے گا۔ مثلاً کوئی شخص دوسرے کو لواطت کے ذریعے یا زنا کر کے قتل کردے تو چونکہ یہ دونوں فعل بذات خود حرام ہیں، اس لئے ان میں قصاص بالمثل نہیں لیا جائے گا۔ اور حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس واقعہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یہودی کا سر کچل کر قصاص لیا، اس لئے کہ اس نے سر کچل کر قتل کیا تھا۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قصاص لیتے وقت قتل کے طریقے میں تماثل کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ قاتل نے مقتول کو کسی بھی طریقے سے قتل کیا ہو لیکن قاتل کو قصاصاً ہمیشہ تلوار ہی سے قتل کیا جائے گا، اور "لا قود الا بالسیف" والی حدیث سے استدلال فرماتے ہیں۔ سابقہ مسئلے میں جب اس حدیث سے استدلال کیا تھا تو اس کے معنی یہ تھے کہ "قصاص اس وقت تک واجب نہیں ہوتا جب تک تلوار سے قتل نہ کیا گیا ہو۔" اور اس مسئلہ میں اس حدیث کے معنی یہ ہیں کہ "قصاص نہیں لیا جائے گا مگر تلوار سے"۔ اب یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ ایک ہی حدیث کے دو مختلف معانی کیسے لئے جاسکتے ہیں؟ اس لئے کہ یہ "عموم مشترک" ہے، اور خود امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "عموم مشترک" جائز نہیں ہے، یعنی ایک ہی لفظ سے بیک وقت دو معنی مراد نہیں لئے جاسکتے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ لا قود الا بالسیف کا جملہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی مرتبہ کئی مواقع پر استعمال فرمایا۔ ایک موقع پر جب آپ نے استعمال فرمایا تو آپ کی مراد یہ تھی کہ لا یجب القصاص الا بالقتل بالسیف۔ اور دوسرے موقع پر جب آپ نے استعمال فرمایا تو اس وقت آپ کی مراد یہ تھی کہ لا یستوفی القصاص الا بالسیف۔ اس طرح آپ نے علیحدہ علیحدہ مواقع پر الگ الگ معنی مراد لئے اس لئے یہ اشکال درست نہیں۔

حدیثِ باب کا جواب

حدیثِ باب کا جواب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ دیتے ہیں کہ اس واقعہ میں اس یہودی کا سر

کچل کر قتل کیا گیا، یہ اس وجہ سے نہیں کیا گیا کہ قصاص بالمثل واجب تھا، بلکہ تعزیراً اور سیاستاً آپ نے اسی طرح قتل کرنے کو مناسب سمجھا۔ چنانچہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اصلاً قصاص تلوار سے ہی لیا جائے گا لیکن اگر حاکم کسی خاص واقعہ میں یہ محسوس کرے کہ جس سنگدلانہ طریقے سے قاتل نے مقتول کو قتل کیا تھا وہ بھی اس بات کا مستحق ہے کہ اس کو بھی اسی طرح قتل کیا جائے تو حاکم اس طریقے سے قتل کرنے کا حکم دے سکتا ہے۔ چونکہ زیر بحث واقعہ میں اس بچی کے ساتھ بڑی سخت زیادتی ہوئی تھی اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو عبرت دلانے کے لئے تعزیراً اس کا سر کچلنے کا حکم دیا۔ ورنہ اصل حکم یہ نہیں تھا، اصل حکم وہی تھا جو آپ نے لا قود الا بالسیف والی حدیث میں بیان کیا۔(۱۳)

باب ماجاء فی تشدید قتل المؤمن

﴿عن عبداللہ بن عمرو ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لزوال الدنیا اھون علی اللہ من قتل رجل مسلم﴾ (۱۴)

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: پوری دنیا کا زائل ہوجانا، یہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کسی مسلمان کے قتل کے مقابلے میں زیادہ اھون ہے۔ گویا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک مسلمان کے قتل سے زیادہ بڑا گناہ اور اس سے زیادہ ناپسندیدہ چیز کوئی اور نہیں۔ اور آج یہ حال ہے کہ انسان مکھی اور مچھر سے بھی زیادہ بے حقیقت ہو کر رہ گیا ہے۔

باب الحکم فی الدماء

﴿عن عبداللہ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان اول مایحکم بین العباد فی الدماء﴾ (۱۵)

حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قیامت کے روز سب سے پہلے جس چیز کا بندوں کے درمیان فیصلہ کیا جائے گا۔ وہ خون کا ہوگا، یعنی اگر کسی کا خون کیا اور جان لی، اس کا سب سے پہلے فیصلہ ہوگا۔ اس کا تعلق حقوق العباد سے ہے۔ اور جن روایتوں میں یہ آتا ہے کہ نماز کا فیصلہ سب سے پہلے ہوگا، اس سے مراد یہ ہے کہ حقوق اللہ میں نماز کا فیصلہ سب سے پہلے ہوگا۔

اگر کئی افراد مل کر قتل کریں تو سب سے قصاص لیا جائے گا

﴿سمعت اباسعيد الخدری واباهريرة رضی الله عنهما يذكران عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لوان اهل السماء واهل الارض اشتركوا فی دم مؤمن لاكبهم الله فی النار﴾ (۱۶)

حضرت ابوسعید اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے میں نے سنا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر سارے آسمان والے اور سارے زمین والے کسی ایک مؤمن کے خون کرنے میں شریک ہوجائیں تو اللہ تعالیٰ ان سب کو اوندھے منہ جہنم میں گرادے گا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی کے قتل میں ایک سے زیادہ افراد شریک ہوں اور ان کی تعداد کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہوجائے تو اللہ تعالیٰ ان سب کو اس قتل کی وجہ سے جہنم کا عذاب دے گا۔ معلوم ہوا کہ اگر ایک شخص کے قتل میں کئی افراد شریک ہوں تو سب سے قصاص لیا جائے گا۔

باب ماجاء فی الرجل یقتل ابنه یقاد منه ام لا

﴿عن سراقة بن مالک رضی الله عنه قال: حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقيد الاب من ابنه ولا يقيد الابن من ابيه﴾ (۱۷)

حضرت سراقہ بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اس حال میں کہ آپ باپ کو اس کے بیٹے سے قصاص دلواتے تھے، لیکن بیٹے کو اس کے باپ سے قصاص نہیں دلواتے تھے۔ یعنی اگر کوئی بیٹا اپنے باپ کو قتل کردے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، لیکن اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کردے تو باپ سے قصاص نہیں لیا جائے گا اور حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے۔

باب ماجاء لا یحل دم امرا مسلم الا باحدی ثلث

﴿عن عبدالله بن مسعود رضی الله عنه قال: قال رسول الله

صلی الله علیه وسلم: لا یحل دم امرا مسلم یشهد ان لا اله الا الله وانی رسول الله الا باحدی ثلث: الثیب الزانی، والنفس بالنفس، والتارك لدینه المفارق للجماعة ﴾ (۱۸)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کسی مسلمان کا خون حلال نہیں ہے جو "لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ" کی گواہی دیتا ہو، مگر تین باتوں میں سے ایک کی وجہ سے: "ایک یہ کہ ثیب زنا کرلے ـــــ العیاذ باللہ ـــــ اور دوسری یہ کہ جان کے بدلے جان۔ یعنی اگر اس نے کسی کی جان لی ہو تو اس کے بدلے میں اس کی جان لی جاسکتی ہے۔ اور تیسری یہ کہ وہ شخص جو اپنے دین کو چھوڑنے والا ہو۔ یعنی مرتد ہوجائے اور جماعت سے الگ ہوجائے، اس کی سزا بھی قتل ہے۔

مرتد کی سزا قتل ہے

ہمارے دور میں بعض متجددین نے قتل مرتد سے انکار کیا ہے اور یہ کہا کہ مرتد کو قتل کرنے کا حکم شریعت میں نہیں ہے اور قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں:

﴿لا اکراه فی الدین ﴾ (البقرة : ۲۵۶)

یعنی دین کے بارے میں کوئی اکراہ نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص مرتد ہوجائے تو اس کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور حدیثِ باب سے بھی استدلال کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں المفارق للجماعة یہ التارك لدینه کے لئے قید ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ محض مرتد ہوجانا یہ موجب قتل نہیں ہے جب تک اس کے ساتھ مفارقت جماعت یعنی بغاوت نہ پائی جائے۔ لہٰذا جب کوئی شخص مرتد ہو کر بغاوت کا ارتکاب کرے تب وہ موجب قتل ہوگا، تنہا ارتداد موجب قتل نہیں ہوگا۔

لیکن یہ استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ دوسری روایات میں مطلقاً فرمایا گیا کہ من بدل دینه فاقتلوه۔ اس کے علاوہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے دور کے بہت سے واقعات موجود ہیں جن میں بغاوت نہ ہونے کے باوجود مرتد کو قتل کیا گیا۔ اور المفارق للجماعة درحقیقت التارك لدینه کے لئے صفت کاشفہ ہے، مستقل قید نہیں ہے۔ لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

"المفارق للجماعة" کا کیوں اضافہ کیا گیا؟

ایک طالب علم نے یہ سوال کیا کہ حدیثِ باب میں المفارق للجماعة کی جو صفت لائی گئی ہے اس صفت کا کیا فائدہ ہے؟ کیونکہ التارک لدینه میں ہر مرتد داخل ہے اور جو مرتد ہوجائے گا وہ جماعت سے بھی الگ ہوجائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ یہ صفت کاشفہ ہے اور صفت کاشفہ کے لئے کوئی نیا فائدہ تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ وہ سابق کی محض ایک تفسیر ہوتی ہے۔ یہ تو ایک ضابطے کا جواب تھا۔

مرتد کی دو قسمیں

لیکن سوال یہ ہے کہ پھر صفت کاشفہ لانے کی حکمت کیا ہے؟ کیونکہ التارک لدینه کا لفظ بالکل واضح تھا، پھر المفارق للجماعة کے ذریعہ اس کی تفسیر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مرتد کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ ایک مرتد وہ ہوتا ہے جو کھلم کھلا اسلام کو چھوڑ دے اور یہ کہے کہ میں اسلام میں نہیں رہتا اور مثلاً نصرانی مذہب اختیار کرلے یا یہودی مذہب اختیار کرلے اور مرتد ہونے کے بعد اپنے آپ کو مسلمان نہ کہے۔ دوسرا مرتد وہ ہے جو ضروریات دین میں سے کسی چیز کا انکار کرتا تو ہے اور اس کی وجہ سے اسلام سے خارج ہوجاتا ہے، لیکن اس کے باوجود وہ اپنے آپ کو مسلمان ہی کہتا ہے اور مسلمان ہونے کا دعوی کرتا ہے، اور اسلام سے خارج ہونے کا اعتراف نہیں کرتا جیسے قادیانی، یہ لوگ اسلام سے تو خارج ہیں لیکن اپنے مسلمان ہونے کا دعوی کرتے ہیں، اور یہ نہیں کہتے کہ ہم اسلام سے خارج ہوگئے ہیں۔

لہٰذا اگر صرف "التارک لدینہ" کہا جاتا، اور "المفارق للجماعۃ" کی قید نہ لگاتے تو صرف مرتد کی پہلی قسم اس میں داخل ہوتی اور دوسری قسم داخل نہ ہوتی۔ اس لئے کہ کوئی شخص یہ کہہ سکتا تھا کہ "التارک لدینہ" وہ ہے جو کھلم کھلا یہ کہے کہ میں اسلام کو چھوڑتا ہوں، لیکن جب "المفارق للجماعۃ" کا لفظ بڑھادیا تو اس سے اس طرف بھی اشارہ ہوگیا کہ چاہے وہ مرتد اسلام سے خارج ہونے کا اعتراف نہ کررہا ہو، لیکن اگر اس نے کوئی ایسا عقیدہ اختیار کرلیا ہے جو جماعت المسلمین کے عقیدے سے مختلف ہے اور ضروریات دین کا انکار کرارہا ہے تب بھی وہ مرتد کے حکم میں داخل ہے۔ لہٰذا "المفارق للجماعۃ" کا فائدہ یہ ہوا کہ اس میں مرتد کی دوسری قسم بھی داخل ہوگئی، چاہے وہ اپنے مسلمان ہونے کا اقرار کرتا ہو یا نہ کرتا ہو۔ دونوں صورتیں اس میں داخل ہوگئیں۔ اگر

"المفارق للجماعة" کا لفظ نہ ہوتا اور صرف "التارک لدینہ" ہوتا تو اس صورت میں اس بات کا احتمال تھا کہ اس سے وہ مرتد مراد ہوتا جو کھلم کھلا یہ کہے کہ میں اسلام کو نہیں مانتا۔ اس لئے "المفارق للجماعة" کی صفت سے یہ فائدہ حاصل ہوگیا۔

باب ماجاء فیمن یقتل نفسا معاهدا

﴿عن ابی هریرة رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: الا من قتل نفسا معاهدة له ذمة الله وذمة رسوله فقد اخفر بذمة الله فلا یرح رائحة وان ریحها لتوجد من مسیرة سبعین خریفا﴾ (۱۹)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے کسی معاہدے والی جان قتل کی جس کے لئے اللہ اور اللہ کے رسول کا ذمہ تھا کہ اس کی جان سے تعرض نہیں کیا جائے گا، تو اس شخص نے اللہ کے ذمّے کی عہد شکنی کی، لہٰذا وہ جنت کی خوشبو نہ سونگھے گا اور جنت کی خوشبو ستر خریف یعنی ستر سال کی مسافت سے سونگھی جا سکتی ہے۔ گویا کہ جس شخص نے کسی ذمّی کو قتل کیا، وہ جنت کے قریب بھی نہیں آئے گا۔

باب (بلا ترجمة)

﴿عن ابن عباس رضی الله عنهما ان النبی صلی الله علیه وسلم ودی العامریین بدیة المسلمین وکان لهما عهد من رسول الله صلی الله علیه وسلم﴾ (۲۰)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دو عامری شخصوں کی وہی دیت دلوائی جو مسلمانوں کی دیت ہوتی ہے۔ یعنی مسلمان اور ذمّی کی دیت میں کوئی فرق نہیں رکھا۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کا عہد تھا، یعنی وہ دونوں ذمّی تھے۔

مسلمان اور ذمّی کی دیت برابر ہے

حدیثِ باب میں جمہور فقہاء کی دلیل ہے، ان کے نزدیک ذمّی کی بھی وہی دیت ہے جو دیت

مسلمان کی ہے، کوئی فرق نہیں ہے۔ اصل دلیل قرآن کریم کی آیت ہے:

﴿وان کان من قوم بینکم وبینهم میثاق فدیة مسلمة الی اهله﴾

یعنی جس قوم کے ساتھ تمہارا معاہدہ ہے، اگر وہ مقتول اس میں سے ہو تو اس کی دیت اس کے خاندان والوں کے سپرد کردی جائے گی۔ اس آیت میں دیت کا لفظ مطلق آیا ہے، اور مسلمان کی دیت اور ذمی کی دیت میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ البتہ آگے بعض روایات آرہی ہیں جن میں ذمی کی دیت کو مسلمان کی دیت سے یا تو نصف قرار دیا گیا ہے یا ثلث قرار دیا گیا ہے، اور بعض فقہاء نے ان کو اختیار کیا ہے۔ لیکن وہ تمام روایات اس آیت قرآنی اور حدیثِ باب کے مقابلے میں مرجوح ہیں، اور سند کے اعتبار سے بھی ضعیف ہیں، اس لئے جمہور نے ان کو اختیار نہیں کیا۔(۲۱)

باب ماجاء فی حکم ولی القتیل فی القصاص والعفو

﴿حدثنی ابوهریرة رضی الله عنه قال: لما فتح الله علی رسوله مکة قام فی الناس فحمد الله واثنی علیه ثم قال: ومن قتل له قتیل فهو بخیر النظرین اما ان یعفو واما ان یقتل﴾ (۲۲)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں سے مکہ فتح کرادیا تو آپ لوگوں کے درمیان کھڑے ہوئے اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا بیان کی، پھر فرمایا: اگر کسی شخص کا کوئی عزیز قتل کردیا گیا ہے تو اس کو دو اختیار ہیں: یا تو معاف کردے یا قاتل کو قتل کردے۔

مکہ مکرمہ کو صرف حضور ﷺ کے لئے تھوڑی دیر کے لئے حلال کیا گیا تھا

﴿عن ابی شریح الکعبی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: ان الله حرم مکة ولم یحرمها الناس من کان یؤمن بالله والیوم الاخر فلا یسفکن فیها دما ولا یعضدن فیها شجرا فان ترخص مترخص فقال احلت لرسول الله صلی الله علیه وسلم فان الله احلها لی ولم یحلها للناس وانما احلت لی ساعة من

نهار ثم هی حرام الی یوم القیامة ثم انکم معشر خزاعة قتلتم هذا الرجل من هذیل وانی عاقله فمن قتل له قتیل بعد الیوم فاهله بین خیرتین: اما ان یقتلوا اویاخذوا العقل ﴾ (۲۳)

حضرت ابوشریح کعبی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرمت عطا کی ہے، لوگوں نے نہیں دی۔ لہٰذا جو شخص اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو، وہ ہرگز اس میں کوئی خون نہ بہائے اور نہ کسی خود رو درخت کو کاٹے، اور اگر کوئی رخصت حاصل کرنے والا رخصت حاصل کرنا چاہے۔ یعنی کوئی شخص فتح مکہ کے واقعہ سے استدلال کر کے یہ کہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مکہ حلال کیا گیا تھا۔ تو (یاد رکھو) بے شک اللہ تعالیٰ نے میرے لئے حلال کیا تھا اور لوگوں کے لئے حلال نہیں کیا۔ اور میرے لئے بھی صرف دن کے ایک حصے میں حلال کیا تھا اور پھر قیامت تک یہ حرام قرار دے دیا گیا۔ پھر اے قبیلہ خزاعہ کے لوگو! تم نے قبیلہ ہذیل کے اس شخص کو قتل کیا اور میں اس کی دیت دے رہا ہوں۔ یہ قبیلہ بنو خزاعہ مسلمانوں کے حلیف تھے، انہوں نے فتح مکہ کے زمانے میں زمانہ جاہلیت کے خون کے بدلے میں قبیلہ ہذیل کے ایک شخص کو قتل کردیا تھا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دیکھا کہ اگر اسی طرح بدلے کا سلسلہ جاری رہا تو یہ دشمنی کی آگ بھڑکتی رہے گی۔ اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی دیت خود ادا کردی۔ پھر فرمایا کہ جس شخص کا کوئی آدمی مارا جائے تو اس کے ورثاء کو دو اختیار ہوں گے، یا تو قاتل کو قتل کردیں یا دیت وصول کرلیں۔

اسی باب کی دوسری حدیث

﴿عن ابی هریرة رضی الله عنه قال: قتل رجل فی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فدفع القاتل الی ولیه فقال القاتل: یارسول الله! والله ما اردت قتله فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: اما انه ان کان صادقا فقتلته دخلت النار فخلاه الرجل وکان مکتوفا بنسعة قال: فخرج یجر نسعته فکان یسمی ذاالنسعة ﴾ (۲۴)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک

شخص کا قتل ہوگیا، قاتل کو ولی مقتول کے حوالے کردیا گیا تاکہ وہ قصاص لے لے۔ قاتل نے کہا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں قسم کھاتا ہوں کہ میرا ارادہ قتل کرنے کا نہیں تھا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ولی مقتول سے فرمایا کہ اگر یہ اپنے اس قول میں سچا ہے کہ اس کا ارادہ قتل کرنے کا نہیں تھا پھر بھی تم نے اس کو قصاصاً قتل کردیا تو تم جہنم میں داخل ہو گے۔ چنانچہ ولی مقتول نے قاتل کو چھوڑ دیا، قصاص نہیں لیا۔ اس قاتل کے کندھے پر ایک تسمہ بندھا ہوا تھا، جب اس کو چھوڑا گیا تو وہ اپنا تسمہ کھینچتا ہوا لے جارہا تھا، اس کی وجہ سے اس قاتل کا لقب "تسمے والا" پڑ گیا۔

کسی کو ناحق قصاص میں قتل نہ کیا جائے

اس حدیث میں یہ بتادیا گیا کہ اگر کسی کو ناحق قصاص میں قتل کردیا جائے تو اس صورت میں قتل کرنے والے پر الٹا عذاب ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب اس کا بے گناہ ہونا اور غیر مستوجب قصاص ہونا واضح ہوجائے۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دیانۃً یہ حکم بیان فرمایا، قضاءً نہیں، قضاءً تو یہ حکم ہے کہ جب قاتل ہونا ثابت ہوجائے تو محض اس کے قسم کھالینے سے قصاص ساقط نہیں ہوگا، لیکن اگر غالب گمان یہ ہو کہ یہ قاتل ٹھیک کہہ رہا ہے تو اس صورت میں دیانۃً اس کو چھوڑ دینا چاہئے۔

باب ماجاء فی النهی عن المثلة

﴿عن سليمان بن بريدة عن ابيه رضى الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بعث اميرا على جيش اوصاه فى خاصة نفسه بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرا فقال: اغزوا بسم الله وفى سبيل الله قاتلوا من كفربالله اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا وفى الحديث قصة﴾ (۲۵)

سلیمان بن بریدہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی شخص کو کسی لشکر کا امیر مقرر فرماتے تو اس کو خاص طور پر اللہ سے ڈرنے کی وصیت فرماتے، اور

اس کے ساتھ جانے والے مسلمانوں کے ساتھ بھلائی کی وصیت فرماتے۔ پھر فرماتے کہ اللہ کے راستے میں اللہ کے نام سے جہاد کرو۔ کافروں سے قتال کرو، جہاد کرو اور مال غنیمت میں خیانت مت کرو اور عہد شکنی نہ کرو اور نہ کسی کو مثلہ کرو اور نہ کسی بچے کو قتل کرو۔

﴿عن شداد بن اوس رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه وسلم قال: ان الله کتب الاحسان علی کل شئی فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة ولیحد احدکم شفرته ولیرح ذبیحته﴾ (۲۶)

حضرت شداد بن اوس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: بے شک اللہ تعالیٰ نے ہر چیز پر احسان کرنا ضروری قرار دیا ہے۔ جب تم کسی کو قتل کرو تو قتل کرنے کی ہیئت اچھی بناؤ۔ "قتلہ" "بکسر القاف" "فعلہ" کے وزن پر ہے، یہ اسم ہیئت ہے۔ جیسے "جلسہ" بیٹھنے کی ہیئت، اور جب تم کسی جانور کو ذبح کرو تو اس کی ذبح کرنے کی ہیئت اچھی بناؤ۔ یعنی ایسا طریقہ اختیار کرو جس سے جانور کو کم سے کم تکلیف ہو، اور چاہئے کہ تم اپنی چھری کو تیز کرلو۔ "شفرۃ" چھری، پھل، اور آج کل استرے کو بھی "شفرۃ" کہتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر وہ کند ہوگی تو جانور کو تکلیف زیادہ ہوگی۔ اور اپنے ذبیحہ کو راحت پہنچاؤ۔

باب ماجاء فی دیة الجنین

﴿عن المغیرة بن شعبة رضی الله عنه ان امراتین کانتا ضرتین فرمت احدهما الاخری بحجر او عمود فسطاط، فالقت جنینها فقضی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی الجنین غرة عبدا اوامة وجعله علی عصبه المراة﴾ (۲۷)

حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ دو عورتیں جو آپس میں سوکنیں تھیں۔ ایک ہی آدمی کی بیویاں تھیں اور سوکنوں میں لڑائی ہونا ضروری ہے۔ تو ایک عورت نے دوسری عورت کو پتھر یا خیمے کا ستون پھینک مارا، اس کے نتیجے میں جس عورت کو مارا تھا، اس کے پیٹ کا بچہ (جنین) گرگیا۔ چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین میں "غرۃ" کا فیصلہ فرمایا۔ یعنی غلام یا باندی اس عورت کو دی جائے گی جس کا جنین گرایا گیا اور یہ "غرۃ" عورت کے عصبہ پر واجب

فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی جنین گرادے تو اس کے ذمے "غرۃ" یعنی ایک غلام یا ایک باندی دینا واجب ہوگا، اور جہاں غلام باندی نہ ہو جیسے آج کل موجود نہیں ہیں، تو اس صورت میں پوری دیت کا بیسواں حصہ یعنی پانچ سو درہم دینے ہوں گے۔

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: قضی رسول الله صلی الله عليه وسلم فی الجنين بغرة عبداوامة فقال الذی قضی عليه: انعطی من لا شرب ولا اكل ولا صاح فاستهل، فمثل ذلك يطل فقال النبی صلی الله عليه وسلم: ان هذا ليقول بقول الشاعر بلی فيه عرة عبداوامة﴾ (۲۸)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین کے بارے میں "غرۃ" غلام یا باندی دینے کا فیصلہ فرمایا۔ جس کے خلاف فیصلہ ہوا اس نے کہا: کیا ہم اس کی دیت دیں جس نے نہ پیا، نہ کھایا، اور نہ چیخا اور نہ رویا، اس جیسا تو ہدر ہونا چاہئے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ آدمی تو شاعری کررہا ہے، کیوں نہیں، اس میں ایک "غرۃ" واجب ہے، غلام یا باندی۔

باب ماجاء لایقتل مسلم بکافر

﴿حدثنا ابوجحيفة قال: قلت لعلی رضی الله عنه: يا امير المؤمنين! هل عندكم سوداء فی بيضاء ليس فی كتاب الله؟ قال: والذی فلق الحبة وبرا النسمة ماعلمته الا فهما يعطيه الله رجلا فی القرآن وما فی الصحيفة قال: قلت: ومافی الصحيفة ؟ قال: فيها العقل وفكاك الاسيروان لايقتل مؤمن بكافر﴾ (۲۹)

حضرت ابوجحیفہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پوچھا، یا امیر المؤمنین ! کیا آپ حضرات کے پاس کوئی کالی چیز ہے جو سفید چیز میں لکھی ہوئی ہو؟ سفید سے مراد ہے کاغذ، کالی سے مراد ہے سیاہی۔ مطلب یہ تھا کہ آپ کے پاس کوئی ایسی تحریر ہے جو اللہ کی کتاب میں نہ ہو۔ یہ سوال اس لئے کیا کہ روافض اور سبائیوں نے یہ مشہور کر رکھا تھا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے وصی ہیں، اور آپ نے ان کو ایسی وصیتیں فرمائی ہیں اور ایسی باتیں لکھوائی ہیں جو اوروں کو نہیں لکھوائیں اور نہ اوروں کو بتائیں، تو حضرت ابو جحیفہ نے رافضیوں کے اس پروپیگنڈے کو ختم کرنے کے لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سوال کیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا: اس ذات کی قسم جس نے دانے کو پھاڑا۔ جب دانہ زمین میں ڈالتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس کو پھاڑتے ہیں، ان اللہ فالق الحب والنوی۔ اور جس ذات نے روح کو پیدا کیا، میرے علم میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو کتاب اللہ میں نہ ہو، اور مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور پر بتائی ہو، سوائے اس فہم کے جو اللہ تعالیٰ کسی شخص کو قرآن میں عطا فرمادیں۔

یعنی جب اللہ تعالیٰ کسی کو قرآن کریم میں فہم عطا فرمادیتے ہیں اور وہ قرآن کریم میں تدبر کرتا ہے تو بعض اوقات اس پر قرآن کریم کے ایسے لطائف اور اسرار منکشف ہوتے ہیں کہ جو اس سے پہلے لوگوں کو معلوم نہیں تھے، وہ فہم اللہ تعالیٰ مجھے عطا فرمادے، اور میں قرآن کریم کی تفسیر اور تاویل میں کوئی بات کہوں جو اوروں کو معلوم نہیں ہے تو وہ الگ بات ہے۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے کوئی الگ سے احکام نہیں دیئے۔ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک اشتناء تو فہم کا کیا۔

کیا حضور ﷺ نے حضرت علیؓ کو کوئی خاص وصیت فرمائی تھی؟

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے دوسرا اشتناء صحیفہ کا فرمایا کہ میرے پاس ایک صحیفہ ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنے ہوئے ارشادات ہیں جو میں نے لکھ لئے تھے۔ انہوں نے پھر سوال کیا اچھا اس صحیفے میں کیا ہے؟ یہ سوال اس لئے کیا کہ تاکہ غلط پروپیگنڈا کرنے والوں کا یہ منشاء اور یہ عذر باقی نہ رہے کہ اس صحیفے میں تو خاص وصیت لکھی ہوئی تھی کہ تم میرے بعد خلیفہ بنو گے۔ اس لئے آپ سے پوچھ لیا کہ اس صحیفے میں کیا ہے؟ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ اس صحیفے میں دیت کے احکام ہیں، اور قیدی کو چھڑانے کے احکام ہیں، یعنی کن حالات میں قیدی کو چھوڑا جائے اور کن حالات میں نہ چھوڑا جائے، اور یہ کہ کوئی مؤمن کسی کافر کے بدلے قتل نہ کیا جائے۔

ذمی کے قتل کا قصاص مسلمان سے لیا جائے گا؟ فقہاء کا اختلاف

اس حدیث کے آخری جملے وان لایقتل مؤمن بکافر سے ائمہ ثلاثہ نے اس بات پر

استدلال کیا ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی ذمّی کو قتل کر دے تو مسلمان کو قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک ذمّی کو قتل کرنا بھی دنیاوی احکام کے اعتبار سے ایسا ہی ہے جیسے مسلمان کو قتل کرنا۔ لہٰذا جس طرح مسلمان کے قتل سے قصاص لازم آتا ہے ایسے ہی ذمّی کو قتل کرنے سے بھی قصاص لازم آجائے گا۔

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کی پہلی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے: ان النفس بالنفس اس آیت میں مسلمان یا کافر کی کوئی قید نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل ذمّہ کو قتل کرنے پر کیسی شدید وعیدیں بیان فرمائیں، یہاں تک فرمایا کہ جو شخص اہل ذمّہ کو قتل کرے وہ جنت کی خوشبو بھی نہیں سونگھے گا۔ حالانکہ وہ اہل ذمّہ کافر ہے۔ لیکن پھر بھی اس کے قتل پر اتنی شدید وعید بیان فرمائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس کو قتل کرنا بھی ایسا ہی گناہ ہے جیسے کسی مسلمان کو قتل کرنا۔

اور یہ کہ جب ذمّی سے یہ کہہ دیا گیا کہ اس کی جان محفوظ ہے تو اب اس کی جان میں اور مسلمان کی جان میں دنیاوی احکام کے لحاظ سے کوئی فرق باقی نہ رہا، چنانچہ اسی وجہ سے متعدد صحابہ کرام سے اور خاص طور پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے کہ انہوں نے ذمّی کے بدلے میں مسلمان کو قتل کیا۔ یہ حنفیہ کی دلیل ہے۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، جس میں فرمایا کہ "لا یقتل مؤمن بکافر" حنفیہ کی طرف سے اس جملے کی تین توجیہات کی گئی ہیں: ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اس حدیث میں کافر سے مراد حربی ہے، یعنی کسی مؤمن کو کسی حربی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ بعض روایات میں اس جملے کے بعد ایک جملہ اور ہے ولا ذوعهد فی عهده یعنی کسی ذمّی کو کافر کے عوض قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس صورت میں ذوعهد کا عطف "کافر" پر ہے۔ اور عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ "کافر" سے مراد "حربی" ہے اور "ذوعہد" سے مراد "ذمی" ہے۔

اس حدیث کی دوسری توجیہ یہ کی ہے کہ کسی مسلمان کو کسی کافر کی گواہی پر قتل نہیں کیا جائے

گا۔

تیسری توجیہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کی ہے، وہ یہ کہ اس جملے کی مراد یہ ہے کہ جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ: الا ان دماء الجاهلية موضوعة یعنی جاہلیت کے خون اب معاف کردیئے گئے ہیں۔ اگر زمانہ جاہلیت میں کسی کو کسی نے قتل کیا تھا تو اس کے بدلے میں مسلمان ہونے کے بعد اب قتل نہیں کیا جائے گا۔ اب اس جملے کے معنی یہ ہوئے کہ مؤمن کو اس کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا جس کو اس مؤمن نے زمانہ جاہلیت میں قتل کیا تھا۔ (۳۰)

باب ماجاء في الرجل يقتل عبده

﴿عن سمرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من قتل عبده قتلناه ومن جدع عبده جدعناه﴾ (۳۱)

حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص اپنے غلام کو قتل کرے، ہم اس کو قتل کریں گے اور جو شخص اپنے غلام کا کوئی عضو کاٹے، ہم اس کا عضو کاٹیں گے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر مولیٰ اپنے غلام کے خلاف کوئی جنایت کرے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔

اپنے غلام کو قتل کرنے سے قصاص نہیں آئے گا

لیکن یہ حدیث ائمہ اربعہ کے ہاں معمول بہ نہیں ہے، تمام ائمہ یہ کہتے ہیں کہ اپنے غلام کو قتل کرنے سے قصاص نہیں آتا۔ اور بعض روایات بھی اس پر شاہد ہیں۔ اور عقلی وجہ یہ ہے کہ غلام کا قصاص لینے کا حق مولیٰ کو ہوتا ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ اگر قاتل خود ایسا ہے جس کو استیفاء قصاص کا حق حاصل ہے تو اس کا قصاص ساقط ہوجاتا ہے۔ اس لئے کہ مطالب اور مطالب ایک نہیں ہوسکتے۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے۔ اس میں جمہور فقہاء یہ تاویل کرتے ہیں کہ "عبدہ" سے مراد "عبدہ السابق المعتق" ہے اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص اپنے آزاد کردہ غلام کو قتل کرے۔ وہ غلام مراد نہیں جو اس وقت اس کی رقیت میں موجود ہے۔ بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ یہ

حکم محض زجر کے لئے آپ نے دیا تھا تاکہ لوگ ایسا اقدام نہ کریں۔ لیکن یہ توجیہ میرے نزدیک درست نہیں، اس لئے کہ اس کا تو یہ مطلب ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محض زجر کے لئے خلاف واقعہ ایک بات کہہ دی۔ البتہ اس تاویل کی یہ توجیہ کرسکتے ہیں کہ زجر سے مراد یہ ہے کہ وہ مولیٰ اگرچہ مستوجب قصاص تو نہیں ہوتا لیکن تعزیراً ہم اس کو قتل کرسکتے ہیں۔

باب ماجاء فی المراۃ ترث من دیۃ زوجها

﴿عن سعید بن المسیب ان عمر رضی الله عنه کان یقول: الدیة علی العاقلة ولا ترث المراة من دیة زوجها شیئا حتی اخبره الضحاك بن سفیان الکلابی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کتب الیه ان ورث امراة اشیم الضبابی من دیة زوجها﴾ (۳۲)

حضرت سعید بن المسیب فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ دیت عاقلہ پر واجب ہوگی۔ اور عورت اپنے شوہر کی دیت سے بطور میراث کے کچھ حصہ نہیں پائے گی۔ یہاں تک کہ حضرت ضحاک بن سفیان کلابی رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو بتایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پاس یہ لکھ کر بھیجا تھا کہ اشیم ضبابی کی بیوی کو اپنے شوہر کی دیت سے وارث بناؤ۔ یہ حدیث سننے کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے قول سے رجوع کرلیا اور بیوی کو شوہر کی دیت میں حصہ دار بنانے لگے۔ چنانچہ اب تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ دیت کے مالک تمام ورثاء ہوتے ہیں، چاہے مذکر ہوں یا مونث ہوں۔

مقتول شوہر کی دیت بیوی کو بھی ملے گی

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے شبہ کا منشاء یہ تھا کہ دیت عاقلہ سے وصول کی جاتی ہے، اور عاقلہ میں صرف مذکر داخل ہوتے ہیں، مونث نہیں۔ لہٰذا جب دیت دینے میں عورت شامل نہیں تو لینے میں کیوں شامل ہو۔ اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شروع میں یہ فیصلہ کیا، لیکن بعد میں جب نص سامنے آگئی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت میں سے عورت کو دینے کا حکم فرمایا تھا تو آپ نے اپنے قول سے رجوع فرمالیا۔

عاقلہ کون ہوں گے؟

قتل خطا اور قتل شبہ عمد کی دیت عاقلہ پر ہوتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ عاقلہ کون ہوں گے؟ خاص طور پر ہمارے دور میں یہ مسئلہ بہت پیچیدہ ہوگیا ہے۔ جب قبائلی زندگی تھی اس وقت تو عاقلہ کا تعین آسان تھا کہ قبیلے کے لوگ قریب قریب رہتے تھے، اور ان کے درمیان آپس میں تعاون اور تناصر ہوتا تھا، اس لئے ہر شخص کا قبیلہ اس کی "عاقلہ" تھی، وہ دیت ادا کرتا تھا۔ لیکن موجودہ دور میں اور خاص طور پر شہری زندگی میں عاقلہ کس کو قرار دیا جائے؟ بات یہ ہے کہ روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عاقلہ ہونے کا دارومدار آپس میں تعاون اور تناصر پر ہے۔ لہٰذا جن لوگوں کے درمیان باہم تعاون اور تناصر ہے، وہ اس کی عاقلہ ہے۔ لہٰذا جہاں کوئی قبیلہ ہے اور وہ قبائل منظم ہیں، اور ہر شخص کو معلوم ہے کہ اس کا قبیلہ فلاں ہے تو وہ قبیلہ اس کی عاقلہ ہے، وہ اس کی دیت ادا کرے۔ اور اگر قبیلہ نہیں ہے، لیکن منظم برادری ہے تو وہ دیت ادا کرے۔ اور اگر برادری بھی نہیں ہے تو پھر جیسے آج کل ٹریڈ یونین ہوتی ہے اور ان کے درمیان آپس میں تعاون اور تناصر ہوتا ہے تو وہ اس کی عاقلہ ہوسکتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہر شخص کی عاقلہ اس کے حالات کے لحاظ سے مختلف ہوسکتی ہے۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ ابتداء میں تو دیت عاقلہ پر ہوتی تھی، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ خلافت میں اہل دیوان کو عاقلہ مقرر کردیا تھا۔ اہل دیوان کا مطلب یہ ہے ایک دیوان (رجسٹر) میں جن لوگوں کے نام درج ہیں۔ مثلاً وہ ایک محکمے کے ملازم ہیں۔ یا مثلاً ایک فوجی یونٹ کے سپاہی ہیں۔ ان سب کو آپس میں ایک دوسرے کی عاقلہ قرار دے دیا تھا۔ چاہے قبیلے کے لحاظ سے وہ آپس میں متحد ہوں، یا نہ ہوں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل مدار تعاون اور تناصر پر ہے۔ لہٰذا جس گروہ کے درمیان باہم تعاون اور تناصر پایا جائے گا، اس کو اس کی عاقلہ کہہ سکتے ہیں۔ اور جہاں یہ پتہ نہ چل سکے کہ اس کی عاقلہ کون ہے؟ تو اس صورت میں دیت خود قاتل کے مال میں واجب ہوگی۔

دیت عاقلہ پر اس لئے واجب کی ہے تاکہ عاقلہ اس کو اس قسم کے جرائم سے باز رکھے اور اس کی تربیت اس طرح کرے کہ وہ قتل پر آمادہ نہ ہو، اور اگر کبھی قتل پر آمادہ ہو تو عاقلہ اس کو روکے۔ اور یہ دیت تین سال میں وصول کی جائے گی۔ اور ایک فرد سے ایک سال میں تین درہم سے زیادہ وصول نہیں کئے جائیں گے۔

باب ماجاء في القصاص

﴿عن عمران بن حصين رضى الله عنه ان رجلا عض يد رجل فنزع يده فوقعت ثنيتاه فاختصما الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال: يعض احدكم اخاه كما يعض الفحل لادية لك فانزل الله تعالى: والجروح قصاص﴾ (۳۳)

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ کاٹ لیا، یعنی دانتوں سے بُچک مارا، تو جس شخص کا ہاتھ کاٹا تھا اس نے اپنا ہاتھ کھینچا، اس کے نتیجے میں کاٹنے والے کے دو دانت گر پڑے۔ چنانچہ وہ دونوں فیصلے کے لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچ گئے۔ جس کے دانت ٹوٹ گئے تھے، اس نے قصاص کا مطالبہ کیا ہوگا کہ مجھے اس سے قصاص دلوایا جائے، اس لئے کہ اس نے میرے دانت توڑ دیئے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم میں سے ایک شخص اپنے بھائی کو اس طرح کاٹتا ہے جس طرح اونٹ کاٹتا ہے، تمہارے لئے کوئی دیت نہیں ہے۔ مطلب یہ تھا کہ جس شخص نے تمہارے دانت توڑے اس نے اپنی مدافعت کا حق استعمال کیا، اگر اس دفاع کی وجہ سے تم کو کوئی نقصان پہنچ گیا تو اس نقصان کا ضمان دفاع کرنے والے پر نہیں ہے، نہ قصاص ہے اور نہ دیت ہے۔

اپنے دفاع کا حق کس حد تک حاصل ہوگا؟

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت اہم اصول بتادیا کہ ہر انسان کو اپنا دفاع کرنے کا حق حاصل ہے۔ اپنے دفاع کے لئے وہ کوئی عمل کرے اور اس عمل کی وجہ سے دوسرے کو نقصان پہنچ جائے تو وہ ضامن نہیں، بشرطیکہ اس نے اپنے دفاع میں اتنا ہی عمل کیا ہو جتنا عمل دفاع کے لئے ضروری تھا۔ مثلاً ایک شخص نے تمہاری کلائی موڑ دی تو تم اپنے دفاع میں اس کو ایک مکہ مار دو تو دفاع ہوجاتا، لیکن تم نے اٹھ کر گولی مار دی تو یہ دفاع میں تجاوز ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اپنے دفاع کے اس حق میں تجاوز کرے تو پھر دفاع کا حق باقی نہیں رہتا۔ اس صورت میں عدالت اور قاضی یہ فیصلہ کرے گا کہ اس شخص نے اپنے دفاع میں جن حالات میں یہ عمل کیا تھا، کیا ان حالات میں دفاع کا تقاضہ یہ تھا کہ وہ یہ عمل کرتا؟ یا اس سے کم میں کام چل سکتا تھا، مگر اس نے تجاوز کرکے دوسرے کو قتل کردیا تو اس صورت میں قصاص لیا جائے گا۔

باب ماجاء فی الحبس فی التهمة

﴿عن بهز بن حکیم عن ابیه عن جده ان النبی صلی الله علیه وسلم حبس رجلا فی تهمة ثم خلی عنه﴾ (۳۴)

حضرت بہز بن حکیم اپنے والد سے وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تہمت میں قید فرمایا۔ یعنی کسی شخص پر کوئی تہمت تھی کہ اس نے فلاں جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ اور ابھی وہ جرم ثابت نہیں ہوا تھا، آپ نے اس کو قید کرلیا اور بعد میں اس کو چھوڑ دیا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص متہم بالجرم ہے تو اس کو قید کیا جاسکتا ہے حالات کی تحقیق کے لئے، مگر صرف قید کیا جائے، کوئی سزا نہ دی جائے۔ پھر تحقیق کے بعد اگر جرم ثابت ہوجائے تو اس جرم کے مطابق سزا جاری کی جائے۔ اگر جرم ثابت نہ ہو تو چھوڑ دیا جائے۔

باب ماجاء فی من قتل دون ماله فهو شهيد

﴿عن سعید بن زید بن عمرو بن نفیل رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: من قتل دون ماله فهو شهید ومن قتل دون دمه فهو شهید ومن قتل دون دینه فهو شهید ومن قتل دون اهله فهو شهید﴾ (۳۵)

حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص اپنے مال کا دفاع کرتے ہوئے مارا جائے تو وہ شہید ہے۔ یعنی کوئی شخص دوسرے کے مال پر حملہ آور ہوا، اور اس نے اپنے مال کو بچانے کے لئے اس کا مقابلہ کیا اور اس مقابلے میں مارا گیا تو وہ شہید ہے۔ اور جو شخص اپنے خون کا دفاع کرتے ہوئے مارا جائے تو وہ شہید ہے۔ یعنی کوئی شخص دوسرے کی جان پر حملہ آور ہوا، اور وہ دوسرا شخص اپنے دفاع میں لڑتا ہوا مارا گیا تو وہ بھی شہید ہے۔ اور جو شخص اپنے دین کا دفاع کرتے ہوئے مارا جائے وہ بھی شہید ہے، اور جو شخص اپنے گھر والوں کا دفاع کرتے ہوئے مارا جائے وہ بھی شہید ہے۔

یہ سب شہداء وہ ہیں جو دنیاوی احکام کے اعتبار سے بھی شہید ہیں اور آخرت کے اعتبار سے

بھی شہید ہیں۔ لہٰذا ان کو غسل نہیں دیا جائے گا اور ان کو ان کے کپڑوں ہی میں دفن کردیا جائے گا۔ بعض شہداء وہ ہوتے ہیں جو دنیاوی احکام کے اعتبار سے شہید نہیں ہوتے، لیکن آخرت کے اعتبار سے شہید ہوتے ہیں۔ جیسے حدیث شریف میں آیا ہے کہ اگر کوئی شخص اوپر سے گر کر مرجائے تو وہ شہید ہے۔ یا حادثے میں کسی کا انتقال ہوجائے تو وہ شہید ہے۔ یا طاعون میں انتقال ہوجائے تو وہ شہید ہے۔ یہ سب آخرت کے اجر و ثواب کے اعتبار سے تو شہید ہیں، لیکن دنیاوی احکام کے اعتبار سے ان پر شہید کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔ لہٰذا ان کو غسل دیا جائے گا۔

باب ماجاء في القسامة

﴿عن سهل بن ابي حثمة قال قال يحيى: وحسبت عن رافع بن خديج انهما قالا: خرج عبد الله بن سهل بن زيد ومحيصة بن مسعود بن زيد حتى اذا كانا بخيبر تفرقا في بعض ما هناك ثم ان محيصة وجد عبد الله بن سهل قتيلا قد قتل فاقبل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم هو وحويصة ابن مسعود وعبدالرحمن بن سهل وكان اصغرالقوم ذهب عبدالرحمن ليتكلم قبل صاحبه قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: كبر الكبر فصمت وتكلم صاحباه ثم تكلم معهما فذكروا لرسول الله صلى الله عليه وسلم مقتل عبدالله بن سهل فقال لهم: اتحلفون خمسين يمينا فتستحقون صاحبكم اوقا تلكم قالوا: كيف نحلف ولم نشهد؟ قال: فتبرئكم يهود بخمسين يمينا قالوا: كيف نقبل ايمان قوم كفار؟ فلما راى ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطى عقله﴾ (٣٦)

حضرت سہل بن ابی حثمہ اور حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہما یہ دونوں صحابی یہ واقعہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن سہل بن زید اور محیصہ بن مسعود بن زید رضی اللہ عنہما (یہ دونوں صحابی آپس میں چچازاد بھائی تھے) یہ دونوں صحابی ایک ساتھ نکلے، یہاں تک کہ دونوں خیبر پہنچ کر جدا ہوگئے۔ پھر کچھ دیر کے بعد حضرت محیصہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن سہل رضی اللہ عنہ کو مقتول پایا۔ چنانچہ یہ خود حضرت محیصہ اور ان کے بھائی حضرت حویصہ بن مسعود اور

عبدالرحمٰن بن سہل جو مقتول حضرت عبداللہ بن سہل رضی اللہ عنہ کے بھائی تھے۔ یہ تینوں حضرات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے۔ حضرت عبدالرحمٰن بن سہل رضی اللہ عنہ عمر میں تینوں میں سب سے چھوٹے تھے۔ حضرت عبدالرحمٰن بن سہل رضی اللہ عنہ نے اپنے دونوں ساتھیوں سے پہلے بولنا چاہا۔ انہوں نے یہ خیال کیا ہوگا کہ مقتول کے بارے میں بات کرنی ہے اور مقتول میرے حقیقی بھائی ہیں، اور محیصہ اور حویصہ یہ دونوں چچا زاد بھائی ہیں، اس لئے قرابت کے اعتبار سے میرا زیادہ حق ہے کہ میں بات کروں۔ اس لئے انہوں نے بات کرنی شروع کی۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بڑے کو بڑائی دو، یعنی جو آدمی عمر میں بڑا ہے اس کو مقدم رکھو۔ آپ کا مقصد یہ تھا کہ ان کو یہ بتائیں کہ تم چھوٹے ہو اور اپنے چچا زاد بھائیوں کے ساتھ آئے ہو، اس لئے ادب کا تقاضا یہ ہے کہ تم گفتگو نہ کرو بلکہ جو تمہارے ساتھ بڑے آئے ہیں وہ گفتگو کریں۔ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ادب سکھایا کہ جب کوئی چھوٹا بڑے کے ساتھ جائے تو اس کو چاہئے کہ گفتگو کرنے میں پہل نہ کرے بلکہ بڑوں کو اس بات کا موقع دے کہ وہ گفتگو کا آغاز کریں۔ چنانچہ یہ خاموش ہوگئے اور ان کے چچا زاد بھائیوں نے بات کرنی شروع کی۔ اور پھر انہوں نے ان دونوں کے ساتھ بات کی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر گفتگو کا آغاز بڑے نے کردیا تو اب اثناء گفتگو میں چھوٹا بھی بول لے تو یہ ادب کے خلاف نہیں ہے۔ چنانچہ ان حضرات نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت عبداللہ بن سہل رضی اللہ عنہ کے قتل ہونے کا واقعہ ذکر کیا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: کیا تم پچاس پچاس قسمیں کھانے کو تیار ہو جس کے نتیجے میں تم اپنے صاحب کے مستحق بن جاؤ؟ راوی کو شک ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "صاحب" کا لفظ فرمایا تھا یا "قاتل" کا لفظ فرمایا تھا۔ مطلب یہ تھا کہ اگر تم پچاس قسمیں کھا کر یہ کہہ دو کہ فلاں شخص نے قتل کیا ہے تو تم کو قاتل سے قصاص لینے کا حق حاصل ہو جائے گا۔ انہوں نے کہا: ہم کیسے قسمیں کھالیں کہ فلاں نے قتل کیا ہے جب کہ قتل کا واقعہ ہم نے دیکھا نہیں ہے؟

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر تو خیبر کے یہودی پچاس قسمیں کھا کر تم کو بری کردیں گے۔ مطلب یہ ہے کہ ہم ان سے قسمیں لیں گے اس بات پر کہ انہوں نے قتل نہیں کیا۔ انہوں نے کہا: ہم کیسے کافر لوگوں کی قسموں کو قبول کرلیں؟ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات دیکھی تو آپ نے ان کی دیت بیت المال سے ادا کردی۔

قسامت کا مسئلہ

یہ واقعہ "قسامت" کے باب میں اصل کی حیثیت رکھتا ہے۔ "قسامت" ایک بہت پیچیدہ فقہی مسئلہ ہے۔ اور اس کی تفصیلات میں فقہاء کرام کے درمیان اتنا شدید اختلاف ہے کہ امام ابن المنذر جنہوں نے اجماع کے موضوع پر "کتاب الاجماع" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے، اس میں وہ فرماتے ہیں کہ "قسامت کے بارے میں کوئی مسئلہ متفق علیہ اور مجمع علیہ نہیں ہے سوائے ایک مسئلے کے، وہ یہ کہ "قسم اللہ کی کھائی جائے گی" اس پر صرف اتفاق ہے۔ اس کے علاوہ کوئی مسئلہ بھی متفق علیہ نہیں ہے، اتنا شدید اختلاف ہے اور پھر ہر فقیہ کے ہاں "قسامت" کا تصور مختلف ہے۔ اور پھر اس مسئلے کے سمجھنے میں بھی بہت غلط فہمیاں ہوتی ہیں۔ اور حدیث کی شروح میں اس مسئلے کو جس طرح بیان کیا گیا ہے اس کی وجہ سے بھی بڑا خلجان واقع ہوا ہے اور ایک دوسرے کے مذاہب بیان کرنے میں غلطیاں ہوئی ہیں۔

قسامت کب مشروع ہوتی ہے

پہلی بات تو یہ ہے کہ قسامت اس وقت شروع ہوتی ہے جب کوئی شخص کسی جگہ مقتول پایا جائے اور اس کے قتل کے واقعہ کو کسی نے نہ دیکھا ہو۔ اب حنفیہ کے نزدیک قسامت کا طریقہ کار یہ ہے کہ قسامت اس وقت واجب ہوتی ہے جب کوئی شخص کسی ایسی جگہ پر مقتول پایا جائے جو جگہ یا تو کسی فرد واحد کی ملکیت میں ہے یا کچھ افراد کی مشترک ملکیت میں ہے۔ مثلاً کوئی مقتول کسی شخص کے گھر میں پایا گیا، تو بھی قسامت واجب ہوگی، یا مقتول محلے میں ایسی جگہ پر پایا گیا جو پورے محلے کی مشترک ملکیت سمجھی جاتی ہے، اس وقت بھی قسامت واجب ہوگی۔ لیکن اگر وہ جگہ اہل محلہ کی مشترک ملکیت نہیں ہے۔ مثلاً شارع عام ہے اور اس پر کوئی مقتول پایا گیا تو اب قسامت واجب نہیں ہوگی۔ یا مثلاً دارالعلوم کا یہ احاطہ ہے، اس احاطے میں کوئی مقتول پایا جائے ـــــ خدا نہ کرے ـــــ تو قسامت ہوگی، اس لئے کہ یہ جگہ اہل دارالعلوم کی مشترک سمجھی جاتی ہے۔ لیکن اگر دارالعلوم سے باہر سامنے والی سڑک پر کوئی مقتول پایا جائے تو قسامت واجب نہیں ہوگی۔

قسامت کا طریقہ

دوسری بات یہ ہے کہ اگر اولیاء مقتول اس محلے کے لوگوں کو متہم کریں جس محلے سے مقتول

کی لاش برآمد ہوئی ہے، اس وقت قسامت ہوتی ہے۔ لیکن اگر اولیاء مقتول یہ کہیں کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اہل محلہ نے قتل کیا ہے یا کوئی اور شخص قتل کر کے یہاں ڈال گیا ہے اور اہل محلہ کو متہم نہ کریں تب بھی قسامت نہیں ہوگی۔ اور اگر اولیاء مقتول یہ کہیں کہ ہمارا غالب گمان تو یہی ہے کہ جس محلے میں لاش ملی ہے اسی محلے کے لوگوں نے قتل کیا ہے، یا کم از کم ان اہل محلہ کو قاتل کا پتہ ہے۔ تو اس صورت میں قاضی اولیاء مقتول سے کہے گا کہ تم اہل محلہ میں سے پچاس آدمی منتخب کرو جن پر تمہیں شبہ ہے۔ چنانچہ اولیاء مقتول اہل محلہ میں سے پچاس آدمی منتخب کریں گے۔ پھر قاضی ان پچاس آدمیوں سے یہ کہے گا کہ تم سب ان الفاظ کے ساتھ قسم کھاؤ: باللہ ماقتلناہ وما علمنا لہ قاتلا یعنی ہم قسم کھاتے ہیں کہ نہ تو ہم نے اس مقتول کو قتل کیا ہے اور نہ ہمیں اس کے قاتل کا پتہ ہے کہ کس نے قتل کیا ہے۔ اگر وہ لوگ قسم کھانے سے انکار کریں تو ان کو قید میں رکھا جائے گا اور اس وقت تک نہیں چھوڑا جائے گا جب تک کہ ان میں سے کوئی قتل کا اعتراف نہ کرے، یا قاتل کا پتہ بتادیں کہ فلاں نے قتل کیا ہے، یا قسم کھانے پر راضی ہو جائیں۔ اور اگر وہ پچاس افراد مندرجہ بالا الفاظ کے ساتھ قسم کھالیں تو اس کے نتیجے میں پورے اہل محلہ پر اس مقتول کی دیت واجب کردی جائے گی۔ یہ طریقہ حنفیہ کے نزدیک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک قسامت کا طریقہ

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قسامت کا طریقہ اس سے بالکل مختلف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ قسامت اس وقت واجب ہوگی جب اولیاء مقتول اہل محلہ میں سے کسی ایک شخص یا چند اشخاص کے بارے میں باقاعدہ دعویٰ کریں کہ انہوں نے قتل کیا ہے، اور قرائن بھی اولیاء مقتول کے دعوے کی تائید کرتے ہوں۔ مثلاً یہ قرینہ ہو کہ جن لوگوں کے خلاف دعویٰ ہے ان کے ساتھ مقتول کی پرانی عداوت چلی آرہی تھی، یہ قرینہ ہے کہ ان کا دعویٰ صحیح ہے۔ یا مثلاً یہ قرینہ موجود ہے کہ اس مقتول کی اہل محلہ کے ساتھ لڑائی ہوئی تھی، اور اس لڑائی کے بعد یہ شخص مقتول پایا گیا۔ یہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ قتل کرنے والے اسی محلے کے لوگ ہیں۔ ایسے قرینے کو شافعیہ "لوث" کا نام دیتے ہیں۔ لہٰذا شافعیہ کے نزدیک اگر دعویٰ کے ساتھ قرائن بھی موجود ہوں تو اس میں اولیاء مقتول کو قسم دی جائے گی، اور وہ اپنی قسم میں کہیں گے کہ ہم قسم کھا کر کہتے ہیں کہ یہی شخص یا یہ لوگ قاتل ہیں۔ اگر اولیاء مقتول نے قسم کھالی تو اہل محلہ پر دیت واجب ہوگی۔

اور اگر صرف اولیاء مقتول کا دعویٰ ہو، لیکن تائید میں کوئی قرینہ موجود نہ ہو، تو اس صورت

میں اہل محلّہ سے انہی الفاظ کے ساتھ قسم لی جائے گی کہ: باللہ ما قتلناہ وما علمنا لہ قاتلا۔
یا اگر دعویٰ کے ساتھ اس کی تائید میں کوئی قرینہ تو موجود ہو، لیکن اولیاء مقتول خود قسم کھانے سے انکار کردیں تو اس صورت میں بھی اہل محلّہ سے قسمیں لی جائیں گی کہ: باللہ ماقتلناہ وما علمنا لہ قاتلا اگر اہل محلّہ قسم کھالیں تو اہل محلّہ بری ہوجائیں گے، اور اب ان سے دیت کا مطالبہ نہیں ہوگا۔

اور اگر اہل محلّہ نے قسم کھانے سے انکار کردیا تو ان کا یہ انکار اس بات کا قرینہ بن جائے گا کہ اولیاء مقتول کا دعویٰ صحیح ہے اور اس صورت پر قرینہ پائے جانے والے احکام جاری ہوں گے۔ لہٰذا اب پھر اولیاء مقتول کو قسم دی جائے گی کہ تم اس بات پر قسم کھاؤ کہ انہوں نے قتل کیا ہے۔ اگر اولیاء مقتول قسم کھالیں تو اہل محلّہ پر دیت واجب ہوجائے گی۔ اور اگر اولیاء مقتول نے قسم کھانے سے انکار کردیا تو پھر دیت واجب نہیں ہوگی بلکہ وہ بری ہوجائیں گے۔ یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے۔

اس مسلک میں آپ نے دیکھا کہ اگر اولیاء مقتول قسم کھالیتے ہیں تو اس صورت میں اہل محلّہ پر دیت آجاتی ہے۔ لیکن امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہا کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر دعویٰ قتل عمد کا تھا اور اولیاء مقتول قسم کھالیں تو اس صورت میں قصاص واجب ہوجائے گا، دیت نہیں آئے گی۔ گویا کہ شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک "قسامت" جرم کے اثبات کا ایک طریقہ ہے اور اس کے نتیجے میں مدعیٰ علیہ پر جرم ثابت ہوجاتا ہے۔ لہٰذا اگر دعویٰ قتل عمد کا تھا تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک تو قصاص آجائے گا، البتہ شافعیہ کے نزدیک اس صورت میں جرم تو ثابت ہوجائے گا لیکن قصاص نہیں آئے گا بلکہ دیت آئے گی۔

دوسرے یہ کہ شافعیہ کے مسلک میں آپ نے دیکھا کہ اگر اہل محلّہ قسم کھالیتے ہیں کہ باللہ ما قتلناہ وما علمنا لہ قاتلا تو اس صورت میں وہ بری ہوجاتے ہیں نہ ان پر دیت آئے گی اور نہ قصاص۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک قسم کھانے کے باوجود دیت واجب ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک "قسامت" جرم کو ثابت کرنے کا ذریعہ نہیں ہے۔ اس لئے اس کے ذریعہ اہل محلّہ کے خلاف جرم ثابت نہیں ہوتا، لیکن اہل محلّہ پر ایک اجتماعی ذمہ داری عائد کردی جاتی ہے کہ یہ بات ٹھیک ہے کہ تم نے قتل نہیں کیا لیکن تمہارے محلّے میں قتل ہوا۔ اس لئے کہ تمہارا فرض تھا کہ اگر کوئی شخص تمہارے محلّے میں آکر کسی کو قتل کررہا ہے تو اس کو روکتے اور اپنے محلّے کا انتظام ایسا کرتے کہ یہاں پر کسی شخص کو قتل کرنے کی جرأت نہ ہو۔ چونکہ تم نے حفاظت میں

کوتاہی کی، لہٰذا تم پر دیت واجب ہوگی۔

کیا قسامت کے لئے معین افراد کے خلاف دعویٰ ضروری ہے؟

آپ نے اوپر کی تفصیل میں دیکھ لیا کہ ہر امام کے نزدیک قسامت کی صورت مختلف ہے، اس لئے مواضع اختلاف کی تعیین بھی آسان نہیں ہے۔ البتہ بنیادی طور پر اختلافی مسئلے تین ہیں: پہلا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ کیا قسامت کی مشروعیت کے لئے معین فرد یا افراد کے خلاف دعویٰ ضروری ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک معین فرد یا افراد کے خلاف دعویٰ ضروری ہے، دعویٰ کے بغیر قسامت نہیں ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معین افراد کے خلاف دعویٰ ضروری نہیں، البتہ صرف اتنا ضروری ہے کہ اولیاء مقتول اہل محلہ کو اجمالاً متہم کریں۔ مثلاً یہ کہیں کہ ہمیں تو شبہ یہ ہے کہ اسی محلے کے افراد میں سے کسی نے مارا ہے۔ ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ قاضی کے پاس کوئی مقدمہ دعویٰ کے بغیر نہیں آسکتا، جب تک مدعی اور مدعا علیہ موجود نہ ہوں تو دعویٰ نہیں ہوسکتا۔ اور قاضی بھی اس وقت دخل اندازی کرتا ہے جب مدعی اور مدعیٰ علیہ متعین ہوں۔ اگر مدعی اور مدعا علیہ متعین نہیں ہیں تو پھر مقدمہ کیسے چلے گا اور قاضی کے پاس کیسے آئے گا؟ مثلاً کوئی شخص عدالت میں مقدمہ دائر کرے کہ میری کتاب چوری ہوگئی ہے تو قاضی یہ سوال کرے گا کہ کس نے چوری کی ہے؟ وہ مدعی کہے کہ مجھے نہیں معلوم کہ کس نے چوری کی ہے، بس آپ مقدمہ چلاؤ۔ ظاہر ہے کہ قاضی اس طرح مقدمہ نہیں چلاسکتا جب تک کسی معین شخص کے خلاف دعویٰ نہ کرے کہ فلاں نے چوری کی ہے۔ اس لئے ہمارے نزدیک مدعیٰ علیہ کی تعیین ضروری ہے۔

قسامت کے لئے دعویٰ ضروری نہیں ہے

حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ "قسامت" کا معاملہ عام مقدمات سے مختلف ہے، اس لئے عام مقدمات پر اس کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ یہ معاملہ درحقیقت کسی کے خلاف کسی دعوے کے ثابت ہونے یا نہ ہونے کا نہیں ہے، بلکہ اس کا مقصد اجتماعی ذمہ داری کا اصول متعین کرنا ہے کہ اہل محلہ پر نصرت اور حفاظت کا جو فریضہ عائد ہوتا تھا وہ انہوں نے پوری طرح ادا کیا یا نہیں کیا؟ لہٰذا اس میں کسی متعین مدعیٰ علیہ کا ہونا کوئی ضروری نہیں۔ اور حدیثِ باب میں خیبر کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس میں نہ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ پوچھا کہ تمہارا دعویٰ کس کے خلاف ہے، اور نہ ہی

دعویٰ کرنے والوں نے یہ بتایا کہ فلاں شخص نے قتل کیا ہے، بلکہ صرف اتنا کہا کہ فلاں جگہ پر ہمارا مقتول پایا گیا ہے، لیکن کوئی متعین دعویٰ موجود نہیں تھا۔ اس کے باوجود آپ نے قسامت جاری فرمائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ قسامت کے لئے متعین دعویٰ ضروری نہیں، بلکہ مطلق اتہام پر بھی قسامت ہو سکتی ہے۔ یہ پہلا اختلافی مسئلہ تھا۔(۳۷)

قسمیں کون کھائے گا؟ فقہاء کا اختلاف

دوسرا مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اہل محلہ کو قسمیں دی جائیں گی، اگر وہ قسمیں کھالیں گے تو ان پر دیت بھی واجب ہوجائے گی۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ خیبر والے واقعہ سے استدلال فرماتے ہیں کہ جب ان تین حضرات نے حضرت عبداللہ بن سہل رضی اللہ عنہ کے قتل کا ذکر کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے یہی فرمایا کہ کیا تم پچاس قسمیں کھاسکتے ہو؟ جس کے نتیجے میں تم قاتل کے مستحق بن جاؤ۔ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے اولیاء مقتول پر قسمیں پیش کیں۔ البتہ جب انہوں نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو پھر آپ نے فرمایا کہ پھر یہودی پچاس قسمیں کھا کر تم کو بری کر دیں گے۔

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال اس واقعہ سے ہے جو بیہقی وغیرہ میں منقول ہے، وہ یہ کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں ایک مقتول دو بستیوں "وادعہ" اور "شاکر" کے درمیان پایا گیا، آپ نے حکم دیا کہ یہ دیکھا جائے کہ یہ مقتول دونوں بستیوں میں سے کس بستی سے زیادہ قریب ہے۔ پیمائش وغیرہ سے پتہ چلا کہ وہ مقتول "وادعہ" سے زیادہ قریب ہے۔ چنانچہ آپ نے "وادعہ" کے لوگوں کو جمع کیا اور ان سے کہا کہ تم میں سے پچاس آدمی ان الفاظ کے ساتھ قسم کھائیں:

﴿ باللہ ما قتلناہ وما علمنا لہ قاتلا ﴾

جب پچاس آدمی قسم کھاچکے تو آپ نے فرمایا کہ اب اس مقتول کی دیت ادا کرو، اس پر ان لوگوں نے کہا کہ:

﴿ لا ایماننا دفعت عن اموالنا ولا اموالنا دفعت عن ایماننا ﴾

یعنی نہ تو ہماری قسموں نے ہمارے مال کا دفاع کیا اور نہ ہمارے مال نے ہماری قسموں کا دفاع کیا۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی کے خلاف مثلاً رقم کا دعویٰ کرے، اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو مدعیٰ علیہ سے قسم لی جاتی ہے اگر وہ قسم کھالے تو دعویٰ خارج، ورنہ جس رقم کا دعویٰ کیا ہے مدعیٰ علیہ وہ رقم ادا کرے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مدعیٰ علیہ قسم کھالے تو پیسے واجب نہیں ہوتے اور اگر پیسے دے دیتا ہے تو قسم واجب نہیں ہوتی۔ دونوں چیزیں یکجا جمع نہیں ہو سکتیں۔ ایمان اموال کو دفع کر دیتے ہیں اور اموال ایمان کو دفع کر دیتے ہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جواب

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب میں فرمایا:

﴿اما ایمانکم فلدفع القصاص عنکم﴾

یعنی تم سے جو قسم لی گئی، وہ اس لئے کہ تاکہ تم سے قصاص کو دفع کیا جائے۔ لہٰذا قسم کھانے کا فائدہ یہ ہوا کہ تم پر قصاص نہیں آیا۔ واما اموالکم فلان القتیل وجد بین ظهرانیکم اور دیت اس لئے لی جارہی ہے کہ مقتول تمہارے پاس پایا گیا۔ بعض روایات میں یہ بھی آیا ہے کہ اس کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کذالک قضی رسول الله صلی الله علیه وسلم۔ (اوکما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) اس طرح حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ مرفوع کے حکم میں ہو گیا۔ اور یہ حدیث حنفیہ کا مذہب بیان کرنے میں بالکل صریح ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایمان اہل محلہ کو دی گئیں اور پھر دیت بھی ان پر واجب کی گئی۔

شافعیہ کا استدلال اور اس کا جواب

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الام میں یہ مسئلہ ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ لوگ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں، لیکن میں دس سے زیادہ مرتبہ "وادعہ" اور "شاکر" کی بستیوں میں گیا اور وہاں کے لوگوں سے اس واقعہ کے بارے میں پوچھا تو ہر شخص نے اس واقعہ سے لاعلمی کا اظہار کیا۔ اس سے پتہ چلا کہ یہ واقعہ مستند معلوم نہیں ہوتا۔ حنفیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اگر اس واقعہ کی سند صحیح ہے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ ارشاد اس کو رد کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس واقعہ کے کم

از کم ڈیڑھ سو سال بعد آئے۔ اور اگر کسی بستی میں جاکر اس واقعہ کی تحقیق کی جائے جو ڈیڑھ سو سال پہلے پیش آیا تھا اور اس واقعہ کو جاننے والا کوئی شخص نہ ملے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ واقعہ پیش نہیں آیا، جب کہ اس کی سند بھی اس لئے قابل اعتماد ہے کہ یہ واقعہ متعدد طرق سے منقول ہے۔

خیبر کے واقعہ کا جواب

جہاں تک خیبر کے واقعہ کا تعلق ہے کہ اس میں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت اولیاء مقتول کو ابتداءً قسمیں دی گئیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خیبر کے واقعہ کے بیان میں روایات اتنی مختلف اور مضطرب ہیں کہ ان میں سے ایک کو ترجیح دینا اور دوسری کو مرجوح قرار دینا مشکل ہے۔ حدیثِ باب میں جو روایت آئی ہے اس میں بیشک اولیاء مقتول کو قسمیں دی گئیں، لیکن دوسری روایات میں، جو میں نے تفصیل سے "تکملہ فتح الملہم" میں جمع کردی ہیں، ان روایات میں یہ ہے کہ قسمیں ابتداءً ہی یہودیوں کو دی گئیں۔ اور صحیح بخاری میں بھی ایک روایت ہے کہ ابتداءً قسمیں اہل محلہ ہی کو دی جائیں گی۔ اور جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جس میں یہ بیان ہے کہ ابتداءً اولیاء مقتول کو قسمیں دی گئیں تو ان کے بارے میں میرا غالب گمان یہ ہے ــــ واللہ سبحانہ اعلم ــــ کہ درحقیقت یہ اولیاء مقتول یعنی محیصہ اور حویصہ اور عبدالرحمٰن بن سہل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں اس جوش کے ساتھ آئے تھے کہ ہمیں یہودیوں سے قصاص لینے کا حق حاصل ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ اگر تمہارا خیال یہ ہے کہ ان کو یہودیوں نے قتل کیا ہے تو تمہیں چاہئے کہ تم بینہ پیش کرو۔ گواہ لاؤ۔ اور اگر گواہ نہیں ہے تو تم خود گواہی دو کہ فلاں نے قتل کیا ہے۔ یہ مطالبہ آپ نے ان سے اس لئے کیا تاکہ ان کا جوش ٹھنڈا پڑ جائے، اور اتمام حجت ہوجائے کہ جب تمہارے پاس گواہ نہیں اور تم قسم کھانے کو بھی تیار نہیں تو پھر کسی پر قصاص کا دعویٰ کیسے درست ہوسکتا ہے۔ لہٰذا اتمام حجت کے لئے ان سے قسم کا مطالبہ کیا، بطور مشروعیت کے مطالبہ نہیں کیا۔ چنانچہ انہوں نے جواب میں کہا: کیف نحلف ولم نشهد؟ بہرحال، اصل مطالبہ ان سے یہ کیا گیا تھا کہ تم گواہی دو، لیکن بعض راویوں نے بالمعنی روایت کرتے ہوئے گواہی کے لفظ کو یمین کے لفظ سے تعبیر کردیا کہ ان سے مطالبہ کیا گیا تم قسم کھاؤ۔ اور گواہی دینا اور قسم کھانا یہ دونوں معنی کے اعتبار سے اتنے قریب ہیں کہ ان میں صرف فنی فرق ہے۔ چنانچہ بعض روایات میں گواہی کا لفظ موجود ہے۔ اس لئے ہوسکتا ہے کہ ایک

راوی شہادت کا لفظ استعمال کررہا ہو، اور اسی کو بیان کرنے کے لئے کسی راوی نے یمین کا لفظ استعمال کرلیا ہو۔ ایسے موقع پر لفظ یمین بحیثیت یمین استعمال نہیں ہوا ہے، بلکہ بحیثیت شہادت استعمال ہوا ہے۔

حنفیہ کا دوسرا استدلال

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا دوسرا استدلال اس معروف حدیث سے ہے کہ البینة علی المدعی والیمین علی من انکر اور قسامت میں مدعی اولیاء مقتول ہوتے ہیں اور اہل محلہ منکر ہوتے ہیں۔ اس لئے اس قاعدہ کا تقاضہ بھی یہ ہے کہ اہل محلہ کو قسم دی جائے۔(۳۸)

شافعیہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب

شافعیہ کی طرف سے ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جب آپ کے نزدیک اولیاء مقتول پر قسم نہیں بلکہ اہل محلہ پر قسم آئے گی، اس لئے کہ وہ منکر دعویٰ ہیں تو اس کا تقاضایہ ہے کہ جب اہل محلہ قسم کھالیں تو ان پر کچھ واجب نہ ہو، نہ قصاص اور نہ دیت، حالانکہ آپ کے نزدیک یہ مسئلہ ہے کہ اگر اہل محلہ قسم کھالیں تو ان پر دیت واجب ہوگی۔ حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ اس اشکال کا جواب حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے دیا ہے، وہ یہ کہ قسم ان سے اس لئے لی گئی تاکہ ان پر سے قصاص ختم ہوجائے، اور دیت اس لئے واجب ہے کہ ان کی طرف سے حفاظت میں تقصیر اور کوتاہی پائی گئی۔ اس وجہ سے ان پر دیت واجب ہوئی۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ خیبر کے واقعہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خود دیت ادا فرمائی اور اہل محلہ پر واجب نہیں کی۔ حنفیہ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دیت بیت المال سے اس لئے ادا کی کہ وہ یہودی دیت ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتے تھے، ورنہ اصل حکم یہی ہے کہ دیت اہل محلہ پر واجب ہوتی ہے — چنانچہ بعض روایات میں یہ بھی آیا ہے کہ آپ نے یہودیوں پر ہی دیت واجب کی تھی، لیکن بعد میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی کمزوری کو مدنظر رکھتے ہوئے بیت المال سے دیت دے دی۔(۳۹)

قسامت کے نتیجے میں دیت آئے گی یا قصاص؟ فقہاء کا اختلاف

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ قسامت کے نتیجے میں دیت واجب ہوتی ہے یا قصاص واجب ہوتا ہے؟

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک دیت واجب ہوتی ہے۔ اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک قصاص بھی آجاتا ہے، مالکیہ اور حنابلہ حدیثِ باب کے ان الفاظ سے استدلال کرتے ہیں:

﴿اتحلفون خمسین یمینا فتستحقون صاحبکم﴾

یعنی تم نے اگر قسمیں کھالیں تو تم قاتل کے مستحق ہوجاؤ گے۔ اور یہ الفاظ عموماً اس وقت استعمال کئے جاتے ہیں جب قاتل کو قصاص لینے کے لئے اولیاء مقتول کے حوالے کردیا جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قسامت کے نتیجے میں قصاص بھی آسکتا ہے۔ لیکن حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ دوسری روایات میں اس بات کی صراحت ہے کہ قسامت کے نتیجے میں دیت واجب ہوتی ہے۔ اس لئے کہ قسامت اثبات کا ایک ضعیف طریقہ ہے، اس سے قصاص اس وقت تک نہیں آئے گا جب تک گواہی اور بینہ نہ ہو۔ شافعیہ بھی یہی کہتے ہیں۔

الحمد للہ علی منہ وکرمہ



بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

ابواب الحدود

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

باب ماجاء فيمن لا يجب عليه الحد

﴿عن علي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يشب وعن المعتوه حتى يعقل﴾ (۴۰)

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تین آدمی مرفوع القلم ہیں۔ یعنی ان پر سے تکلیف ساقط ہے۔ ایک سونے والا جب تک بیدار نہ ہوجائے، اس کو کسی بات کا ذمہ دار نہیں قرار دیا جاسکتا۔ دوسرا بچہ جب تک جوان اور بالغ نہ ہوجائے۔ تیسرے پاگل جب تک اس کے اندر عقل نہ آجائے۔ یہ تینوں مرفوع القلم ہیں۔ اس لئے ان میں سے کوئی جرم کا ارتکاب کرلے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی۔

باب ماجاء في درء الحدود

﴿عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ادرؤا الحدود عن المسلمين مااستطعتم، فان كان له مخرج فخلوا سبيله۔ فان الامام ان يخطى في العفو خير من ان يخطى في العقوبة﴾ (۴۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جہاں تک ہوسکے مسلمانوں سے حدود کو دور کرو۔ اسی وجہ سے یہ اصول ہے کہ اگر جرم کے ثبوت

میں ذرا بھی شبہ پیدا ہو جائے تو حد ساقط ہو جاتی ہے۔ اور اگر اس کے لئے حد سے نکلنے کا کوئی راستہ نکلتا ہو تو اس کا راستہ چھوڑ دو، اس لئے کہ امام کا معافی میں غلطی کرنا اس سے بہتر ہے کہ سزا میں غلطی کرے۔ یعنی غلطی سے کسی مجرم کو چھوڑ دے یہ اس کے بہ نسبت بہتر ہے کہ کسی بے گناہ کو سزا دے دے۔ اس لئے اگر ذرا بھی شبہ پیدا ہو تو پھر سزا جاری نہ کی جائے۔

شبہ فی المحل اور شبہ فی الفعل

شبہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک شبہ فی المحل اور دوسرے شبہ فی الفعل، مثلاً کسی شخص نے بیوی کی اجازت سے بیوی کی جاریہ سے زنا کرلیا، اس صورت میں زنا تو ہوا لیکن چونکہ وہ بیوی کی جاریہ تھی اور خود بیوی نے اجازت دے دی تھی، اس کی وجہ سے شبہ پیدا ہوگیا کہ شاید اس کی اجازت ہو۔ اس کو شبہ فی المحل کہتے ہیں۔ ایسے شبہ کے موقع پر سیاستاً سزا تو دی جاسکتی ہے لیکن حد جاری نہیں ہوگی۔ دوسرا شبہ وہ ہے کہ ثبوت جرم ہی میں شبہ ہو کہ اس نے یہ فعل کیا ہے یا نہیں؟ اس صورت میں نہ تو حد جاری ہوگی اور نہ سیاستاً اور تعزیراً اس پر کوئی سزا جاری ہوگی۔ اس کو "شبہ فی الفعل" کہتے ہیں۔

باب ماجاء فی الستر علی المسلم

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: من نفس عن مسلم كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب الاخرة، ومن ستر علی مسلم ستره الله فی الدنيا والاخرة۔ والله فی عون العبد ماكان العبد فی عون اخيه﴾ (۴۲)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص کسی مسلمان کی دنیا کی ایک مصیبت دور کردے تو اللہ تعالیٰ اس سے آخرت کی مصیبت دور کردیں گے۔ اور جو شخص کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے تو اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کی پردہ پوشی فرمائیں گے۔ اور اللہ تعالیٰ اس وقت تک بندے کی مدد کرتے رہتے ہیں جب تک بندہ اپنے بھائی کی مدد کرتا ہے۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن سالم عن ابیه رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: المسلم اخو المسلم لا یظلمه ولا یسلمه۔ ومن کان فی حاجة اخیه کان الله فی حاجته۔ ومن فرج عن مسلم کربة فرج الله عنه کربة من کرب یوم القیامة ، ومن ستر مسلما ستره الله یوم القیامة﴾ (۴۳)

حضرت سالم اپنے والد (حضرت عبداللہ بن عمرؓ) سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مسلمان مسلمان کا بھائی ہے۔ اس پر نہ تو ظلم کرتا ہے اور نہ اس کو بے یار و مددگار چھوڑتا ہے۔ (باقی ترجمہ وہی ہے جو حدیث سابق میں گزرا)

باب ماجاء فی التلقین فی الحد

﴿عن ابن عباس رضی الله عنهما ان النبی صلی الله علیه وسلم قال لماعز ابن مالک: احق مابلغنی عنک؟ قال: ما بلغک عنی؟ قال: بلغنی انک وقعت علی جاریة آل فلان، قال: نعم، فشهد اربع شهادات، فامربه فرجم﴾ (۴۴)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعز بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا: کیا وہ بات سچ ہے جو تمہارے بارے میں مجھ تک پہنچی ہے؟ حضرت ماعز رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پوچھا کہ میرے بارے میں کیا بات پہنچی ہے؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے خبر پہنچی ہے کہ تم نے آل فلاں کی جاریہ سے صحبت کی ہے۔ حضرت ماعز رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ہاں۔ اس کے بعد انہوں نے چار مرتبہ گواہی دی۔ (یعنی اقرار کیا) پھر آپ نے حکم جاری کردیا اور ان کو رجم کردیا گیا۔

دونوں روایات میں تطبیق

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ دوسری روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ماعز رضی اللہ تعالیٰ عنہ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تھے اور آکر جب انہوں نے جرم

کا اعتراف کیا تو آپ نے ان سے اعراض فرمایا اور دوسری طرف منہ موڑ لیا۔ انہوں نے پھر دوسری طرف سے آکر اعتراف کیا تو آپ نے پھر اعراض فرمایا۔ اس طرح چار دفعہ انہوں نے اعتراف کیا اور آپ نے اعراض فرمایا۔ جبکہ حدیثِ باب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو پہلے سے اطلاع پہنچ گئی تھی اور پھر آپ نے ان کو بلا کر پوچھا ـــــ دونوں روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ آپ کو اطلاع تو پہلے مل گئی تھی اور پھر آپ نے ان کو بلایا تھا، اور آپ کا خیال یہ تھا کہ وہ اگر انکار کردیں گے تو معاملہ ختم کردیں گے، لیکن انہوں نے آکر اقرار کرلیا کہ میں نے یہ جرم کیا ہے، اس وقت آپ نے اعراض فرمایا، پھر انہوں نے دوسری طرف سے آکر اقرار کیا تو آپ نے پھر اعراض فرمایا، یہاں تک کہ چار مرتبہ انہوں نے اقرار کیا۔ اس کے بعد آپ نے رجم کا حکم دیا۔ اس طرح دونوں روایتیں اپنی جگہ درست ہیں۔

باب ماجاء فی درء الحد عن المعترف اذا رجع

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: جاء ماعز الاسلمی رضی الله عنه الی رسول الله صلی الله عليه وسلم فقال: انه قد زنی فاعرض عنه ثم جاء من الشق الاخر فقال: انه قد زنی فاعرض عنه ثم جاء من الشق الاخر فقال يا رسول الله انه قد زنی فامر به فی الرابعة فاخرج الی الحرة فرجم بالحجارة، فلما وجد مس الحجارة فر يشتد حتی مر برجل معه لحی جمل، فضربه به وضربه الناس حتی مات، فذكروا ذلك لرسول الله صلی الله عليه وسلم انه فر حين وجد مس الحجارة ومس الموت، فقال رسول الله صلی الله عليه وسلم: هلا تركتموه﴾ (۴۵)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور عرض کیا کہ میں نے زنا کیا ہے۔ آپ نے ان سے اعراض فرمایا۔ وہ پھر دوسری طرف سے آئے اور پھر کہا کہ میں نے زنا کیا ہے۔ آپ نے پھر اعراض فرمایا۔ پھر وہ دوسری طرف سے آئے اور کہا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں نے زنا کیا ہے۔ جب انہوں نے اس طرح چوتھی مرتبہ اقرار کرلیا تو آپ نے پھر حکم جاری کیا اور ان کو حرہ کے مقام پر لے جایا گیا۔ "حرہ" کالی پتھروں والی زمین کو کہا جاتا ہے۔ وہاں پر ان کو

پتھروں سے رجم کیا گیا۔ جب ان کو پتھروں کی تکلیف ہوئی اور وہ بھاگنے لگے حتی کہ ایک ایسے شخص کے پاس سے گزرے جس کے پاس اونٹ کے جبڑے کی ہڈی تھی، اس نے وہ ہڈی ماری اور دوسرے لوگوں نے بھی ان کو مارا یہاں تک کہ ان کا انتقال ہوگیا۔ بعد میں صحابہ کرامؓ نے جاکر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات ذکر کی کہ جس وقت ان کو پتھروں کی تکلیف ہوئی تو وہ بھاگ کھڑے ہوئے تھے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیوں تم نے ان کو نہ چھوڑ دیا۔ یعنی جب بھاگ کھڑے ہوئے تو ان کو چھوڑ دینا چاہئے تھا۔

زانی کا چار مرتبہ اعتراف کرنا ضروری ہے۔ فقہاء کا اختلاف

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے حنفیہؒ یہ فرماتے ہیں کہ جب تک مجرم چار مرتبہ اعتراف نہ کرلے اس وقت تک اس پر رجم کی سزا جاری نہیں ہوگی۔ اگر ایک یا دو مرتبہ اعتراف کرے تو یہ رجم کی سزا جاری کرنے کے لئے کافی نہیں ہے۔ حضرات شافعیہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ایک مرتبہ بھی اعتراف کرلے تو اس کو رجم کیا جائے گا۔ وہ حضرت عسیف کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ جب حضرت عسیف کے جرم کے بارے میں معلوم ہوگیا اور جرم ثابت ہونے کے بعد آپ نے حد جاری کرنے کا حکم دے دیا، اس وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا:

﴿اغد یا انیس الی امراۃ ھذا فان اعترفت فارجمھا﴾

اے اُنیس! اس عورت کے پاس جاؤ جس سے انہوں نے زنا کیا ہے، اگر وہ اقرار کرلے تو اس کو رجم کردو۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا: اعترفت اربع مرات بلکہ مطلق فرمایا کہ جب اعتراف کرلے تو رجم کردو۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک مرتبہ کا اعتراف کرلینا بھی کافی ہے۔ حنفیہؒ اس حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ فان اعترفت کا مطلب یہ ہے کہ فان اعترفت بالطریق المعروف یعنی معروف طریقے کے مطابق اعتراف کرلے تو رجم کردو اور طریق معروف یہ ہے کہ چار مرتبہ اقرار کرلے۔

مرجوم کا رجم کے وقت بھاگ جانا رجوع عن الاقرار ہے

اس حدیث سے حنفیہؒ دوسرا مسئلہ یہ نکالتے ہیں کہ اگر رجم کے دوران مرجوم شخص بھاگ کھڑا

ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنے اقرار سے رجوع کرلیا ہے، بشرطیکہ اس کے اقرار سے جرم ثابت ہوا ہو۔ اسی لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: هلا ترکتموه۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صرف بھاگنے سے رجوع عن الاقرار ثابت نہیں ہوگا، بلکہ جب تک وہ زبان سے رجوع نہ کرلے اس وقت تک اس کو چھوڑا نہیں جائے گا۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ دونوں مسلکوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر وہ تکلیف کی وجہ سے بھاگا ہے تب تو حد ساقط نہیں ہونی چاہئے۔ کیونکہ طبعی طور پر انسان تکلیف سے گھبراتا ہے، اس لئے اس بھاگنے سے رجوع ثابت نہیں ہوگا۔ لیکن اگر وہ رجوع کرنے کے لئے بھاگا ہے تو اس وقت اس سے پوچھ لیا جائے کہ تم رجوع کرتے ہو؟ اگر وہ کہے کہ میں رجوع کرتا ہوں تو حد ساقط ہوجائے گی۔ البتہ حنفیہ کا ظاہری مسلک یہی ہے کہ وہ مرجوم خواہ تکلیف کی وجہ سے بھاگا ہو یا رجوع کرنے کے لئے بھاگا ہو، بہرصورت اس کو چھوڑ دینا چاہئے۔(۴۶)

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن جابر بن عبد الله رضی الله عنه ان رجلا من اسلم جاء النبی صلی الله علیه وسلم فاعترف بالزنا، فاعرض عنه ثم اعترف فاعرض عنه حتی شهد علی نفسه اربع شهادات فقال النبی صلی الله علیه وسلم: ابک جنون؟ قال: لا قال احصنت؟ قال: نعم فامربه فرجم فی المصلی فلما اذلقته الحجارة، فر فادرک۔ فرجم حتی مات، فقال له رسول الله صلی الله علیه وسلم خیرا ولم یصل علیه﴾ (۴۷)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ قبیلہ اسلم کے ایک شخص حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور آکر زنا کا اعتراف کیا۔ چار مرتبہ اقرار کے بعد آپ نے اس سے پوچھا کہ کیا تم پاگل ہو؟ اس نے کہا: نہیں۔ آپ نے پوچھا کیا تم شادی شدہ ہو؟ انہوں نے کہا: جی ہاں۔ پھر آپ نے حکم دیا اور ان کو عید گاہ میں رجم کیا گیا۔ لیکن جب ان کو پتھر لگے تو وہ بھاگ کھڑے ہوئے۔ لوگوں نے ان کو پکڑ کر سنگسار کیا حتی کہ انتقال ہوگیا۔ آپ نے ان کے حق میں کلمہ خیر فرمایا۔ لیکن ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھی (بلکہ دوسرے حضرات صحابہؓ نے ان پر نماز جنازہ پڑھی)۔

حضرت ماعز رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی نماز جنازہ کیوں نہیں پڑھی؟

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے حضرت ماعز رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی نماز جنازہ تو نہیں پڑھی۔ لیکن غامدیہ جو خاتون تھی، ان کی نماز جنازہ ادا کی، اس میں کیا حکمت ہے؟۔ اس میں مجھے جو حکمت نظر آئی وہ یہ ہے کہ "غامدیہ" کے واقعہ میں یہ بات تھی کہ وہ عورت جانتی تھی کہ اقرار زنا کے بعد میرا یہ انجام ہونے والا ہے۔ اس کے باوجود انہوں نے زنا کا اقرار کیا، بلکہ اس کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا کہ ابھی تمہارے پیٹ میں بچہ ہے جب یہ بچہ پیدا ہوجائے اور کھانے پینے کے قابل ہوجائے پھر میرے پاس آنا، چنانچہ وہ عورت چلی گئیں۔ جب بچے کی ولادت ہوئی پھر اس بچے کو دودھ پلایا اور جب وہ بچہ دودھ سے مستغنی ہوگیا تو پھر وہ خاتون اپنے اوپر حد جاری کرانے کے لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئیں۔ حالانکہ وہ جانتی تھیں کہ مجھے پتھر سے مار مار کر ہلاک کردیا جائے گا، اس کے باوجود وہ حاضر ہوگئیں۔ اس طرح انہوں نے توبہ کا بہت مؤثر طریقہ اختیار کیا۔ بخلاف حضرت ماعز رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کہ ان کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ ایک روایت میں یہ آیا ہے کہ جب آپ نے ان پر رجم کا فیصلہ فرمایا تو انہوں نے کہا کہ لوگوں نے مجھے مروادیا، اس لئے کہ جن لوگوں سے میں نے ذکر کیا تھا انہوں نے ہی مجھے یہ مشورہ دیا تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جاکر جرم کا اعتراف کرلو اور معافی مانگ لو تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تم کو معاف کردیں گے۔ اور میں اسی خیال سے آبھی گیا تھا، بعد میں پتہ چلا کہ مجھے رجم کیا جارہا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کا خیال یہ تھا کہ اگر ان کو پہلے پتہ چل جاتا کہ مجھے اس طرح رجم کیا جائے گا تو شاید وہ آکر اس طرح اعتراف نہ کرتے اور پھر رجم کے دوران بھی بھاگ کھڑے ہوئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو ثابت قدم غامدیہ کے واقعہ میں ہے اور جتنی وضاحت ان کے واقعہ میں ہے کہ اپنے انجام کو جاننے کے باوجود اپنے آپ کو پیش کیا اور آکر اعتراف کیا۔ یہ بات حضرت ماعز رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعہ میں نہیں ہے۔ شاید یہ وجہ ہو کہ آپ نے حضرت ماعز رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی نماز جنازہ نہیں پڑھی۔ اور امرأۃ غامدیہ کی نماز پڑھی۔ بلکہ آپ نے ان کے بارے میں یہاں تک فرمایا کہ غامدیہ نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر اس توبہ کا دسواں حصہ بھی سارے اہل مدینہ پر تقسیم کردیا جائے تو سارے اہل مدینہ کی مغفرت ہوجائے۔

باب ماجاء فی کراھیۃ ان یشفع فی الحدود

﴿عن عائشة رضی الله عنها ان قریشا اهمتهم شان المراة المخزومیة التی سرقت فقالو: من یکلم فیها رسول الله صلی الله علیه وسلم؟ فقالوا: من یجتری علیه الا اسامة بن زید حب رسول الله صلی الله علیه وسلم فکلمه اسامة فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: اتشفع فی حد من حدود الله؟ ثم قام فاختطب فقال: انما اهلك الذین من قبلکم انهم کانوا اذا سرق فیهم الشریف ترکوه، واذا سرق فیهم الضعیف اقاموا علیه الحد، وایم الله لو ان فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت یدها﴾ (۴۸)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ وہ مخزومی عورت جس نے چوری کرلی تھی، اس کے معاملہ نے قریش کو فکر میں ڈال دیا۔ قبیلہ مخزوم کی ایک عورت نے چوری کرلی تھی، جس کی وجہ سے حد سرقہ (قطع ید کی حد) اس پر واجب ہوگئی تھی۔ قریش کو اس کی بڑی فکر ہوئی کہ اب اس کا ہاتھ کٹے گا۔ انہوں نے آپس میں مشورہ کیا کہ اس کے بارے میں کون حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے بات کرے اور آپ سے یہ سفارش کرے کہ ان پر حد نہ جاری کی جائے۔ بعض نے یہ مشورہ دیا کہ حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے علاوہ کون حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سفارش کرسکتا ہے جو کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے محبوب ہیں۔ چنانچہ وہ لوگ حضرت اسامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گئے اور ان سے کہا کہ آپ جاکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بات کریں۔ چنانچہ حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ نے جاکر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے بات کی۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم اللہ کی حدود میں سے ایک حد کے بارے میں سفارش کررہے ہو؟ اس کے بعد آپ نے کھڑے ہو کر خطبہ دیا اور فرمایا: تم میں سے پہلے لوگوں کو اسی بات نے ہلاک کردیا کہ ان کی عادت یہ تھی کہ جب ان میں کوئی شریف اور بلند نسب والا آدمی چوری کرلیتا تو اس کو چھوڑ دیتے تھے اور جب کمزور آدمی چوری کرتا تو اس پر حد جاری کردیتے تھے، اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کو ہلاک کردیا۔ میں اللہ کی قسم کھاکر کہتا ہوں کہ اگر فاطمہ بنت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے بھی چوری کی ہوتی تو میں اس کا ہاتھ کاٹتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ حدود کے معاملہ میں سفارش کرنا بھی جائز نہیں۔ اور حدود کے معاملے میں کسی کی کوئی تفریق اور کوئی امتیاز نہیں کہ فلاں پر حد جاری کی جائے گی اور فلاں پر نہیں کی جائے گی۔ بلکہ قانون کی نظر میں سب برابر ہیں، ہر ایک کو قانون کے آگے جواب دہی کرنی ہے۔ اور یہ اللہ کا قانون ہے، کسی انسان کا بنایا ہوا نہیں ہے۔ اس لئے اس میں نہ تو سفارش کی گنجائش ہے اور نہ استثناء کی گنجائش ہے۔

باب ماجاء فی تحقیق الرجم

﴿عن عمر بن الخطاب رضی الله عنه قال: ان الله بعث محمدا (صلی الله علیه وسلم) بالحق وانزل علیه الکتاب وکان فیما انزل علیه آیة الرجم فرجم رسول الله صلی الله علیه وسلم ورجمنا بعده وانی خائف ان یطول بالناس زمان فیقول قائل: لا نجد الرجم فی کتاب الله فیضلوا تبرک فریضة انزلها الله الا وان الرجم حق علی من زنی اذا احصن وقامت البینة اوکان حمل اوالاعتراف﴾ (۴۹)

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک مرتبہ خطبہ دیا۔ اور وہ پورا خطبہ بخاری شریف میں موجود ہے، یہ اس خطبے کا ایک حصہ ہے۔ اس میں آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا اور آپ پر کتاب یعنی قرآن کریم نازل فرمایا۔ اور آپ پر جو کتاب نازل کی گئی اس میں ایک آیت رجم کی بھی تھی۔ چنانچہ اس آیت کی تعمیل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی رجم کیا اور آپ کے بعد ہم نے بھی رجم کیا۔ اور مجھے یہ اندیشہ ہے کہ لوگوں پر زمانہ دراز ہو جائے گا تو کوئی کہنے والا یہ کہے گا کہ ہم کتاب اللہ میں رجم کا حکم نہیں پاتے اور پھر وہ اس فریضے کو ترک کر کے گمراہ ہو جائیں گے جو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا تھا۔ خوب سمجھ لو کہ اس شخص پر رجم حق ہے جس نے زنا کیا ہو جبکہ وہ محصن ہو اور اس کے خلاف بینہ قائم ہو گیا ہو یا عورت کو حمل ہو یا وہ خود زنا کا اعتراف کر لے۔

حضرت عمرؓ کا اندیشہ موجودہ دور کے آئینے میں

اس حدیث میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بڑی دور اندیشی کا مظاہرہ کرتے ہوئے

فرمایا کہ مجھے اس بات کا اندیشہ ہے کہ جب زمانہ طویل گزر جائے گا تو اس کے بعد لوگ کہیں گے کہ کتاب اللہ کے اندر آیت رجم موجود نہیں ہے اور اس کی بنیاد پر وہ رجم کا انکار کریں گے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ہمارے آج کے زمانے کو دیکھ کر یہ بات ارشاد فرمائی تھی۔ چنانچہ آج لوگ یہی کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں تو صرف کوڑوں کا ذکر ہے:

﴿الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ﴾ (النور: ۲)

رجم کا ذکر نہیں۔ اس وجہ سے انہوں نے رجم کی مشروعیت ہی سے انکار کردیا۔

کیا آیت رجم قرآن کریم کا حصہ تھی؟

اس حدیث میں پہلی بات تو یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جو کتاب نازل فرمائی اس میں آیت رجم بھی موجود تھی۔ اس قول کا مطلب عام طور پر یہی بیان کیا جاتا ہے کہ اس سے مراد یہ مشہور آیت ہے کہ:

﴿الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم﴾

اور یہ کہا جاتا ہے کہ یہ آیت پہلے قرآن کریم میں موجود تھی، بعد میں اس کی تلاوت منسوخ ہوگئی لیکن حکم منسوخ نہیں ہوا۔ اور اگلی حدیث میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اگر مجھے یہ اندیشہ نہ ہوتا کہ میرے بارے میں لوگ کہیں گے کہ اس نے کتاب اللہ میں زیادتی کردی تو میں یہ آیت قرآن کریم میں لکھ دیتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت قرآن کریم کا حصہ تھی۔

یہ آیت رجم تورات کا حصہ تھی

لیکن تحقیق کے بعد جو بات مجھے صحیح معلوم ہوتی ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم ان کان صوابا فمن اللہ و ان کان خطاء فمنی ومن الشیطان —— وہ یہ کہ یہ آیت قرآن کریم کا حصہ کبھی نہیں رہی، بلکہ درحقیقت یہ تورات کی آیت تھی۔ لیکن جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس رجم کا حکم آیا تو تورات کی اس آیت کے حکم کو اُمت محمدیہ کے لئے بھی باقی رکھا گیا اور بذریعہ وحی آپ کو بتایا گیا کہ یہ تورات کی آیت ہے اور اس کا حکم آپ کی اُمت کے لئے بھی باقی ہے۔ اسی وجہ سے یہ

آیت کبھی بھی قرآن کے طور پر نہیں لکھی گئی۔ بلکہ ایک روایت میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ ایک صحابی نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ آیت الشیخ والشیخة یہ جب آیت ہی ہے تو کیا میں اس کو قرآن کریم کی دوسری آیات کے ساتھ لکھ لوں۔ آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ اور وجہ یہ بیان فرمائی کہ اگر "شیخ" محصن نہ ہو تو رجم نہیں ہوتا اور اگر "محصن" شیخ نہ ہو تو رجم ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رجم کا مدار شیخ ہونے پر نہیں ہے۔ اس لئے یہ آیت مت لکھو، اگر یہ آیت قرآن کریم کا حصہ ہوتی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس کو لکھنے سے کیسے انکار فرماتے؟ اور یہ بات کیسے فرماتے کہ اس آیت میں تو لفظ "شیخ" ہے اور شیخ پر رجم کا مدار نہیں ہوتا؟ اس لئے کہ یہ قرآن کا لفظ ہے اور قرآن کریم میں تبدیلی کا امکان نہیں ہوتا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مرضی سے تو یہ نہیں کہہ سکتے تھے کہ قرآن کریم کے فلاں لفظ پر یہ اشکال وارد ہورہا ہے اس لئے اس کو قرآن نہ سمجھو اس سے معلوم ہوا کہ یہ آیت شروع ہی سے قرآن کریم کا حصہ نہیں تھی بلکہ تورات کا حصہ تھی۔

تورات کا حصہ ہونے کی دلیل

اور تورات کا حصہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ تفسیر روح المعانی میں ایک روایت ہے کہ جب یہودیوں میں زنا کا ایک واقعہ پیش آیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور بتایا کہ ہم میں ایک مرد اور ایک عورت نے زنا کرلیا ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ رجم کے بارے میں تورات کے اندر تم کیا پاتے ہو؟ انہوں نے کہا کہ تورات کے حکم کے مطابق ان کو رسوا کرتے ہیں اور کوڑے لگاتے ہیں۔ حضرت عبداللہ ابن سلام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ تم جھوٹ بولتے ہو، اس میں آیت رجم موجود ہے۔ چنانچہ وہ لوگ تورات لائے اور اس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پڑھنا شروع کیا تو عبداللہ بن صوریا نے آیت رجم پر اپنا ہاتھ رکھ دیا اور اس سے پہلے اور بعد کی آیت پڑھ لی۔ تو حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس سے کہا کہ اپنا ہاتھ اٹھاؤ، جب اس نے اپنا ہاتھ اٹھایا تو آیت رجم وہاں موجود تھی۔ البتہ چونکہ اس آیت کا حکم اُمت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام پر باقی رکھا گیا تھا اور بذریعہ وحی آپ کو یہ بتادیا گیا تھا کہ اس کا حکم آپ کی اُمت پر باقی ہے۔ اس لئے اس کو اس بات سے تعبیر کیا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی۔ لہٰذا اب وہ اشکال کہ اگر اس آیت کا حکم باقی تھا تو پھر اس آیت کی تلاوت کیوں منسوخ کی گئی یہ اشکال اب ختم ہوگیا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس حدیث میں فرمایا کہ جب زمانہ طویل ہو جائے گا تو لوگ رجم کا انکار کریں گے۔ جیسے آج انکار کر رہے ہیں۔ اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ قرآن کریم میں یہ آیت نازل ہوئی ہے:

﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ (النور: ۲)

اور رجم کے بارے میں کوئی آیت نازل نہیں ہوئی۔ اور جہاں تک احادیث کا تعلق ہے تو وہ اخبار آحاد ہیں۔ اور اخبار آحادیث سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رجم کے احکام اس آیت کے نازل ہونے سے پہلے کے ہوں اور یہ آیت ان کے لئے ناسخ ہو گئی ہے۔

منکرین رجم کی یہ دونوں باتیں غلط ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ رجم کی احادیث اخبار آحاد نہیں ہیں بلکہ متواترۃ المعنی ہیں۔ میں نے تکملہ فتح الملہم میں ایک نقشہ دے کر بتایا ہے کہ رجم کی احادیث ۵۲ صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ اس لئے ان کے متواترۃ المعنی ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ اور متواترۃ المعنی احادیث سے کتاب اللہ پر زیادتی بھی ہو سکتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ کہنا غلط ہے کہ رجم کے احکام اس آیت کے نازل ہونے سے پہلے کے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے یہ آیت سورہ نور کی آیت ہے۔ اور سورہ نور قصہ افک کے موقع پر نازل ہوئی ہے۔ اور قصہ افک سن چھے ہجری میں پیش آیا تھا اور رجم کے تمام واقعات سن چھے ہجری کے بعد کے ہیں۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اسلام میں سب سے پہلا رجم یہودیوں کا تھا، جس کا واقعہ اوپر گزرا، اس رجم کے بارے میں حضرت عبداللہ بن الحارث رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ان کو رجم کرنے والوں میں شامل تھا۔ اور یہ صحابی سن ۷ ہجری کے بعد اسلام لائے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہودی اور یہودیہ کے رجم کا واقعہ سن ۷ ہجری کے بعد پیش آیا اور وہ اسلام میں پہلا رجم تھا اور دوسرے رجم اس کے بھی بعد کے ہیں۔ اس لئے یہ کہنا درست نہیں کہ واقعات رجم اس آیت کے نازل ہونے سے پہلے کے ہیں۔

آیت "جلد مایہ" پر اشکال اور جواب

ایک اشکال یہ کیا جاتا ہے کہ کتاب اللہ میں آیت مطلق ہے، اس میں محصن اور غیر محصن کا کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ پھر احادیث میں محصن کو رجم کرنے کا حکم دیا گیا، اس کی وجہ سے حدیث سے آیت کو ایک طرح سے نسخ کیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت میں یہ نسخ نہیں ہے بلکہ میرا

رجحان اس طرف ہے (واللہ سبحانہ اعلم) کہ قرآن کی آیت الزانیۃ والزانی میں جو حکم دیا گیا ہے وہ عام ہے اور محصن اور غیر محصن دونوں کو شامل ہے، صرف غیر محصن کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور قرآن کریم نے سو کوڑوں کی سزا مقرر کی ہے، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محصن کے لئے سو کوڑوں کے ساتھ دوسری سزا یعنی رجم کا اضافہ فرمایا، گویا کہ محصن دو سزاؤں کا مستوجب ہوتا ہے۔ ایک سو کوڑے اور دوسرے رجم، یہی وجہ ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کا اعلان فرمایا تو اس اعلان میں فرمایا کہ جلد مائة والرجم یعنی اس پر سو کوڑے ہیں اور رجم ہے۔ لہٰذا جو محصن زنا کرے اس پر کتاب اللہ کی رو سے سو کوڑے واجب ہیں۔ اور سُنّت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رو سے رجم واجب ہے۔

دو سزاؤں کو مُدغم کیا جاسکتا ہے

لیکن قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی شخص پر دو سزائیں جمع ہوجائیں اور ان میں سے ایک سزا ایسی ہو جو انسان کی موت واقع کرنے والی ہو تو اس صورت میں چھوٹی سزا بڑی سزا میں مُدغم ہوجاتی ہے۔ اسی لئے امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اگر چاہے تو سو کوڑے کی سزا کو موت کی سزا میں مُدغم کر کے صرف رجم کردے اور اگر چاہے تو دونوں سزائیں جاری کردے۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب شراحہ حمدانیہ کو رجم کیا۔ جس کا واقعہ آپ صحیح بخاری میں پڑھیں گے۔ تو آپ نے جمعرات کے روز سو کوڑے لگائے اور جمعہ کے روز رجم کیا۔ پھر آپ نے فرمایا:

﴿جلد تها بكتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم﴾

اور دوسرے حضرات خلفاء نے ان دونوں سزاؤں کو مُدغم کردیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ محصن پر دونوں سزائیں اپنی اپنی جگہ پر ثابت ہیں۔ اور رجم کی حدیث نے سورہ نور کی آیت کو منسوخ نہیں کیا اور نہ اس میں تقیید کی اور نہ اس میں تخصیص کی۔ بلکہ اس کو اپنی جگہ پر برقرار رکھا اور ایک سزا کا اور اضافہ کردیا۔ یہ میری تحقیق ہے جو میں نے تکملة فتح الملهم میں ذکر کی ہے۔ اور اس کی بناء پر تمام روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے۔

کیا "حمل" زانیہ ہونے کی دلیل کافی ہے؟

تیسری بات یہ ہے کہ اس حدیث میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا "اوکان

حمل" اس سے استدلال کرتے ہوئے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کنواری لڑکی کو حمل ہوجائے تو یہ اس کے زانیہ ہونے کی دلیل قاطع ہے۔ اس کی بنیاد پر اس پر زنا کی سزا جاری ہوگی، اسی طرح اگر وہ عورت مطلقہ تھی یا بیوہ تھی اور شوہر سے اس کی جدائی اتنے عرصے پہلے ہوچکی ہے جو اکثر مدت حمل سے زائد ہے۔ مثلاً ایک عورت کے شوہر کے انتقال کو پانچ سال ہوگئے ہیں اور اب اس عورت کا حمل ظاہر ہوگیا تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ حمل اس کے زانیہ ہونے کے لئے دلیل قاطع ہے۔ لہٰذا اس کی بناء پر اس کو رجم کیا جاسکتا ہے۔ چاہے زنا پر گواہ نہ ہوں اور نہ وہ اعتراف کرے۔ لیکن جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ مجرد ظہور حمل سے زنا موجب رجم کا ثبوت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ اس کے ساتھ کسی نے زبردستی کی ہو۔ کیونکہ زبردستی کی صورت میں اس پر رجم کی سزا جاری نہیں ہوسکتی۔ اس شبہ کی وجہ سے محض حمل کی بنیاد پر رجم نہیں کیا جائے گا۔ اور جمہور فقہاء حدیثِ باب کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اوکان حمل کو اگلے جملے اوالاعتراف کے ساتھ ملا کر پڑھیں گے اور درمیان میں لفظ "اَوْ" یہ منع الخلو کے لئے ہے۔ یعنی یہاں منفصلہ حقیقیہ نہیں ہے بلکہ مانعتہ الخلو ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ "حمل" اور "اعتراف" دونوں چیز جمع ہوسکتی ہیں، لہٰذا جب کسی عورت کو حمل ہوگا تو اس سے اس کے بارے میں سوال کیا جائے گا اور بالآخر وہ عورت اعتراف کرلے گی۔ اب اس عورت پر جو حد جاری کی جائے گی وہ اعتراف کی وجہ سے کی جائے گی، حمل کی وجہ سے نہیں کی جائے گی۔ (۵۰)

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجم ابوبكر ورجمت ولولا انى اكره ان ازيد فى كتاب الله لكتبته فى المصحف، فانى قد خشيت ان يجئى اقوام فلا يجدونه فى كتاب الله فيكفرون به﴾ (۵۱)

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے فرمایا: کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کیا، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے رجم کیا اور میں نے رجم کیا۔ اگر میں اس بات کو ناپسند نہ سمجھتا کہ لوگ یہ کہیں گے کہ کتاب اللہ میں زیادتی کردی تو میں اس آیت رجم کو مصحف میں لکھ دیتا، اس لئے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ بعد میں کچھ لوگ ایسے نہ آجائیں جو رجم کو قرآن کریم میں نہ پاکر اس کا انکار کردیں۔

حضرت عمرؓ کے قول کی توجیہ

اس حدیث سے بعض لوگ یہ استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آیت رجم یا تو قرآن کریم کی آیت تھی، پھر تو اس کو قرآن کریم میں لکھنا چاہئے تھا چاہے لوگ کچھ بھی کہیں۔ اور اگر یہ قرآن کریم کی آیت نہیں تھی تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کو قرآن کریم میں لکھنے کا ارادہ ہی کیوں کیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مسند احمد میں اس کی تفصیل آئی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ میرا ارادہ یہ تھا کہ اس کو مصحف کے حاشیے میں لکھ دوں، تاکہ یہ قرآن کریم کا جز تو نہ سمجھا جائے لیکن یہ سمجھا جائے کہ یہ رجم کا حکم حق ہے۔ چنانچہ متعدد روایات سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ بعض صحابہ کرام نے کچھ تفسیری جملے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر اپنے مصاحف کے حاشیے میں لکھے ہوئے تھے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی حاشیے میں ہی لکھنے کا ارادہ کیا تھا، لیکن خطرہ یہ تھا کہ بعد میں لوگ اس کو کتاب اللہ کی طرف منسوب کردیں اور کتاب اللہ کے اندر اضافہ کردیں۔ اس ڈر سے میں نہیں لکھ رہا ہوں۔

باب ماجاء فی الرجم علی الثیب

﴿عن عبید الله بن عبد الله سمعه من ابی هریرة وزید بن خالد وشبل رضی الله عنهم انهم کانوا عند رسول الله صلی الله علیه وسلم، فاتاه رجلان یختصمان فقام الیه احدهما فقال: انشدك الله یا رسول الله لما قضیت بیننا بکتاب الله، الخ﴾ (۵۲)

حضرت ابوہریرہ اور حضرت زید بن خالد اور حضرت شبلی رضی اللہ تعالیٰ عنہم یہ تینوں حضرات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے کہ اتنے میں آپ کے پاس دو آدمی جھگڑتے ہوئے آگئے۔ ان میں سے ایک شخص نے کھڑے ہو کر آپ سے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں آپ کو قسم دیتا ہوں کہ آپ ہمارے درمیان اللہ کی کتاب کے ذریعہ فیصلہ کریں۔ اس حدیث میں "لما" الا کی جگہ پر ہے۔ اس شخص کا حریف اس سے زیادہ سمجھ دار تھا، اس

نے بھی یہی کہا کہ ہاں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ہمارے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ کیجئے — یہ جو کہا کہ وہ دوسرے آدمی سے زیادہ سمجھدار تھے یا تو اس لئے کہا کہ وہ ظاہری قرائن اور علامات سے زیادہ سمجھ دار نظر آرہے تھے یا اس وجہ سے کہ ان کا انداز خطاب پہلے شخص کے مقابلے میں زیادہ باادب تھا، اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو قسم دے کر یہ کہنا کہ آپ ہمارے درمیان اس طرح فیصلہ کیجئے، یہ انداز ادب اور تعظیم کے خلاف ہے۔ جب کہ انہوں نے قسم دیئے بغیر ویسے ہی فیصلہ کرنے کے لئے کہہ دیا۔ اس وجہ سے ان کو زیادہ افقہ قرار دیا— اور مجھے اجازت دیجئے کہ میں بات کروں، میرا بیٹا اس کے پاس مزدوری کرتا تھا، اس نے اس شخص کی بیوی سے زنا کرلیا۔ پھر لوگوں نے مجھے بتایا کہ میرے بیٹے پر رجم لازم ہوگیا ہے، تو میں نے سو بکریاں اور ایک خادم فدیہ میں دیا۔ یعنی جب مجھے معلوم ہوا کہ زنا کے نتیجے میں میرے بیٹے پر رجم کی سزا عائد ہوگئی ہے۔ میرا یہ خیال تھا کہ یہ سزا آقا کے حق کی خلاف ورزی کی وجہ سے ہوئی ہے۔ اس لئے اگر اس آقا کو کچھ دیدیا جائے گا تو وہ اپنا حق چھوڑ دے گا۔ اور اس کے نتیجے میں رجم کی سزا ساقط ہوجائے گی۔ چنانچہ میں نے اس کو سو بکریاں اور ایک خادم فدیہ میں دے دیا۔ بعد میں میری ملاقات بعض اہل علم سے ہوئی تو انہوں نے مجھے بتایا کہ میرے بیٹے پر رجم کی سزا نہیں تھی بلکہ سو کوڑے تھے اور ایک سال کی جلاوطنی کی سزا تھی اس لئے کہ وہ محصن نہیں ہے۔ اور رجم تو اسکی بیوی پر آئے گا اس لئے کہ شادی شدہ ہونے کے باوجود اس نے زنا کیا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھوں میں میری جان ہے، میں تمہارے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ کروں گا اور تم نے اس شخص کو جو سو بکریاں اور ایک خادم بطور فدیہ کے دیا تھا وہ تمہارے پاس لوٹایا جائے گا اس لئے کہ زنا کا تعلق حقوق العباد سے نہیں ہے بلکہ حقوق اللہ سے ہے۔ اس لئے فدیہ دے کر سزا کو معاف نہیں کرایا جاسکتا، اور تمہارے بیٹے پر سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہوگی۔ اس وقت مجلس میں ایک اور صحابی بیٹھے تھے جن کا نام انیس تھا۔ ان سے مخاطب ہو کر آپ نے فرمایا کہ اے اُنیس! تم اس شخص کی بیوی کے پاس جاؤ، اگر وہ زنا کا اعتراف کرلے تو اس کو رجم کردو۔ چنانچہ حضرت اُنیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس عورت کے پاس گئے، اس عورت نے زنا کا اعتراف کرلیا تو آپ نے اس کو رجم کردیا۔

ایک مرتبہ اعتراف کافی ہونے پر شافعیہ کا استدلال

اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زنا کے ثبوت کے

لئے ایک مرتبہ اعتراف کرلینا بھی کافی ہے، چار مرتبہ اعتراف کرنا ضروری نہیں۔ اس لئے کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انیس رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ جب وہ عورت اعتراف کرلے تو اس کو رجم کردو۔ یہ نہیں فرمایا کہ جب چار مرتبہ اعتراف کرلے تو پھر رجم کرنا۔ حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اعتراف سے مراد اعتراف معروف تھا۔ اور اعتراف معروف چار مرتبہ کا اعتراف ہے۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن ابی هريرة وزيد بن خالد الجهنی رضی الله عنهما عن النبی صلى الله عليه وسلم انه قال: اذا زنت الامة فاجلدوها فان زنت فی الرابعة فبيعوها ولو بضفير﴾ (۵۳)

حضرت ابوہریرہ اور حضرت زید بن خالد رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر کوئی باندی زنا کرلے تو اس کو کوڑے لگاؤ اور اگر چوتھی مرتبہ زنا کرے تو اس کو بیچ دو، چاہے ایک رسی کے عوض بیچنی پڑے۔

زانیہ باندی کو بیچنے کا حکم کیوں دیا؟

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب باندی کو زنا کی عادت پڑی ہوئی ہے تو وہ بہت خراب باندی ہے، اسی لئے آپ نے فرمایا کہ اس کو اپنے پاس نہ رکھو بلکہ فروخت کردو۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اپنی بلا دوسرے کے سر کیوں ڈالی جائے۔ اس لئے کہ حدیث شریف میں ہے کہ جس چیز کو تم اپنے لئے ناپسند کرتے ہو اس کو اپنے بھائی کے لئے بھی ناپسند کرو۔ لہٰذا جب خراب باندی کو تم اپنے گھر میں رکھنا پسند نہیں کرتے تو دوسرے کو بیچ کر اس کے سر یہ خراب باندی کیوں ڈالتے ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ دوسرے کو بیچنے سے حالات بدل جاتے ہیں۔ مثلاً ہوسکتا ہے کہ اس وقت وہ باندی جس جگہ رہتی ہے وہاں اس نے کسی سے دوستی کر رکھی ہے اور بیچنے کے نتیجے میں جب وہ باندی یہاں سے چلی جائے گی تو ہوسکتا ہے کہ اس کی دوستی ختم ہوجائے اور اس کی اصلاح ہوجائے۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ آقا تو اس باندی پر کنٹرول نہیں کرسکا لیکن جب دوسرے آقا کے پاس جائے گی تو وہ اس کی صحیح تربیت کرسکے گا اور اس پر قابو کرسکے گا۔ اس

وجہ سے آپ نے بیچنے کے لئے فرمایا۔

محصن کی دو سزائیں، سو کوڑے اور رجم

﴿عن عبادة بن الصامت رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلا، الثيب بالثيب جلد مائة ثم الرجم، والبكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة﴾ (۵۴)

حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مجھ سے یہ حکم لے لو۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے لئے راستہ نکال دیا ہے۔ اس میں قرآن کریم کی اس آیت کی طرف اشارہ فرمایا ہے:

﴿والتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت اويجعل الله لهن سبيلا﴾ (سورة النساء: ۱۵)

اس آیت کی رو سے ابتداء اسلام میں حکم یہ تھا کہ اگر کوئی عورت زنا کرے تو اس کو گھر میں محبوس کردیا جائے یہاں تک کہ اس کو موت آجائے یا اللہ تعالیٰ اس کے لئے کوئی دوسرا راستہ نکال دے۔ تو اس آیت میں اس طرف اشارہ تھا کہ کوئی دوسرا حکم زانی عورتوں کے لئے آنے والا ہے۔ اور پھر اس حدیث میں وہ دوسرا حکم بتادیا کہ وہ دوسرا حکم آگیا ہے۔ وہ حکم یہ ہے کہ جب ثیب ثیب کے ساتھ زنا کرے تو سو کوڑے لگائے جائیں گے اور پھر رجم کیا جائے گا۔ اس حدیث سے اس بات کی تائید ہوتی ہے جو میں نے پیچھے عرض کی تھی کہ محصن کے لئے اصل میں تو دونوں سزائیں بیک وقت واجب ہیں، سو کوڑے بھی اور رجم بھی۔ یہ اور بات ہے کہ امام کو اس بات کا اختیار ہے کہ چھوٹی سزا کو بڑی سزا میں مُدغم کردے۔ اور جب بکر بکر کے ساتھ زنا کرے تو سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ایک سال کی جلا وطنی کو بھی حد کا ایک حصہ قرار دیتے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بکر کی حد صرف سو کوڑے ہیں اور ایک سال کی جلاوطنی حد کا حصہ نہیں ہے بلکہ تعزیر کے لئے ہے۔ لہٰذا اگر امام یہ محسوس کرے کہ اس کے یہاں رہنے سے فساد پھیلے گا تو اس کو ایک سال کے لئے جلاوطن کردے۔

غیر محصن کی دو سزائیں۔ سو کوڑے اور جلاوطنی

دلیل اس کی یہ ہے کہ کئی روایات میں یہ موجود ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں تغریب پر عمل ہوا لیکن حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد میں ایک واقعہ پیش آنے کے بعد یہ فرمایا کہ میں آئندہ کسی کی تغریب نہیں کروں گا۔ وہ واقعہ یہ ہوا کہ ایک شخص کو جب جلاوطن کیا گیا تو وہ دار الحرب چلا گیا۔ اگر جلا وطن کرنا حد کا حصہ ہوتا تو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ یہ کیسے کہہ سکتے تھے کہ میں آئندہ کسی کو جلاوطن نہیں کروں گا، اس لئے کہ حد کو ساقط کرنے کا امام کو اختیار نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ تعزیر تھی اور تعزیر میں امام کو اختیار ہوتا ہے کہ جاری کرے یا نہ کرے۔

حنفیہ کی اصل دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم نے صرف سو کوڑوں کا ذکر کیا ہے اور جلاوطنی کا ذکر نہیں کیا، اور اب اخبار آحاد کے ذریعہ کتاب اللہ میں اضافہ نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا جلاوطنی کو تعزیر قرار دیا جائے گا۔(۵۵)

باب منه

﴿عن عمران بن حصين رضى الله عنه ان امراة من جهينة اعترفت عند النبى صلى الله عليه وسلم بالزنا فقالت: انا حبلى فدعا النبى صلى الله عليه وسلم وليها فقال: احسن اليها فاذا وضعت حملها فاخبرنى ففعل فامربها فشدت عليها ثيابها ثم امر برجمها فرجمت ثم صلى عليها فقال له عمر بن الخطاب رضى الله عنه: يا رسول الله رجمتها ثم تصلى عليها فقال: لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من اهل المدينة وسعتهم وهل وجدت شيئا افضل من ان جادت بنفسها لله﴾

(۵۶)

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جہینہ کی ایک عورت نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر زنا کا اعتراف کیا (بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث

میں جن خاتون کا ذکر ہے یہی امراۃ غامدیۃ ہیں۔ اور جبکہ دوسرے بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ جھینہ خاتون اور ہیں اور غامدیہ دوسری خاتون ہیں۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ دونوں ایک ہیں) اعتراف زنا کے بعد کہا کہ میں حاملہ ہوں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان خاتون کے ولی کو بلایا اور ان سے فرمایا کہ ان کے ساتھ اچھا سلوک کرو اور جب اس کا بچہ پیدا ہو جائے تو مجھے خبر کرنا، چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا۔ پھر آپ نے حکم دے دیا تو ان کے کپڑے ان کے بدن کے ساتھ باندھ دیئے گئے، پھر آپ نے رجم کا حکم دے دیا، پس ان کو رجم کر دیا گیا۔ پھر آپ نے ان پر نماز جنازہ پڑھی۔ تو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ ہی نے اس کو رجم کیا اور پھر آپ اس پر نماز بھی پڑھ رہے ہیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس خاتون نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر اہل مدینہ میں سے ستر (۷۰) اشخاص پر تقسیم کی جائے تو سب کے لئے کافی ہو جائے۔ کیا تم اس سے زیادہ افضل توبہ کا تصور کر سکتے ہو کہ انہوں نے اپنی جان اللہ کے لئے دے دی۔ یعنی انہوں نے جو طریقہ اختیار کیا وہ بڑا ہی صبر آزما اور بہت اعلیٰ مقام کا تھا۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جب آدمی سے کوئی گناہ سرزد ہو جاتا ہے تو وقتی طور پر ندامت اور صدمہ بہت ہوتا ہے لیکن جوں جوں وقت گزرتا ہے وہ ندامت اور صدمہ کمزور ہو جاتا ہے۔ لیکن اس خاتون نے ایسی استقامت کا ثبوت دیا کہ کافی وقت گزارا، بچہ پیدا ہوا، بچہ بڑا ہوا، اس کا دودھ چھڑایا اور یہاں تک کہ جب وہ بچہ روٹی کھانے کے لائق ہو گیا، اس وقت دوبارہ سزا جاری کرانے کے لئے حاضر ہوئیں۔ حالانکہ جب بچہ پیدا ہو جاتا ہے تو بچے کے ساتھ تعلق، بچے کے ساتھ محبت اور اس کو چھوڑنے کا خیال اور اس کے اکیلے اور بغیر ماں کے رہ جانے کا خیال، یہ سب باتیں انسان کو پھسلا دیتی ہیں۔ لیکن ان ساری رکاوٹوں کو عبور کر کے ان خاتون نے اپنے اوپر اتنی سنگین سزا جاری کروائی۔ اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی توبہ کی قدر کی اور ان پر نماز جنازہ بھی پڑھی۔

باب ما جاء فی رجم اہل الکتاب

﴿عن ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجم یہودیا و یہودیۃ﴾ (۵۷)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی اور ایک یہودیہ پر رجم فرمایا۔ ان کے رجم کا مشہور واقعہ ہے کہ جب انہوں نے زنا

کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ان کو لایا گیا۔ آپ نے پوچھا کہ تورات میں رجم کے بارے میں کیا حکم ہے؟ یہ سارا واقعہ تفصیل سے پیچھے عرض کردیا۔ چنانچہ ان کو رجم کردیا گیا اور یہ اسلام میں رجم کا یہ پہلا واقعہ تھا۔ اس واقعہ سے شافعیہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ احصان رجم کے لئے اسلام شرط نہیں۔ لہٰذا اگر غیر مسلم زنا کریں اور شادی شدہ ہوں تو ان پر بھی رجم کی سزا عائد ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک احصان رجم کے لئے اسلام شرط ہے۔ لہٰذا اگر غیر مسلم شادی شدہ زنا کرے تو اس کی سزا رجم نہیں بلکہ جلد مایۃ ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ایک حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ احصان رجم کے لئے اسلام شرط ہے۔ اس حدیث کی سند پر شافعیہ وغیرہ نے کلام کیا ہے، اور حنفیہ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں بعض حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ یہودی اور یہودیہ نے خود آکر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا تھا کہ تورات کے مطابق ہمارا فیصلہ کیجئے۔ چنانچہ تورات کے حکم کے مطابق ان پر رجم کا فیصلہ فرمایا۔ اسلام کے حکم کے مطابق رجم کا فیصلہ نہیں فرمایا۔

لیکن امام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان پر رجم درحقیقت اسلام کے حکم سے ہی ہوا تھا، لیکن اس زمانے تک احصان رجم کے لئے اسلام کو شرط قرار نہیں دیا گیا تھا، بعد میں اسلام کو احصان رجم کے لئے شرط قرار دیا گیا۔ اس لئے یہ واقعہ اس سے پہلے کا ہے۔(۵۸)

باب ماجاء في النفي

﴿عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم ضرب و غرب، وان ابابكر ضرب و غرب، وان عمر ضرب وغرب﴾ (۵۹)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کوڑے مارے اور جلاوطن کیا۔ اور حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے بھی کوڑے مارے اور جلاوطن کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جلاوطن کرنا بھی سزا ہے۔ لیکن شافعیہ کے نزدیک یہ حد کا ایک حصہ ہے اور حنفیہ کے نزدیک یہ تعزیر ہے۔ تفصیل پیچھے عرض کردی گئی۔

باب ماجاء ان الحدود کفارة لاھلھا

﴿عن عبادة بن الصامت رضی الله عنه قال: كنا عند النبی صلی الله علیه وسلم فقال: تبایعونی علی ان لا تشرکوا بالله ولا تسرقوا ولا تزنوا، قرا علیهم الایة ، فمن وفی منکم فاجره علی الله ومن اصاب من ذلک شیئا فعوقب علیه فهو کفارة له، ومن اصاب من ذلک شیئا فستره الله علیه فهو الی الله ان شاء عذبه وان شاء غفرله﴾ (٦٠)

حضرت عبادة بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ ہم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بیٹھے ہوئے تھے۔ آپ نے فرمایا: مجھ سے اس بات پر بیعت کرو کہ تم اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک نہیں ٹھہراؤ گے۔ چوری نہیں کرو گے۔ زنا نہیں کرو گے۔ اور اسی کے بارے میں آیت تلاوت کی۔ اور فرمایا کہ جس نے اپنے اس عہد کو پورا کیا، اس کا اجر اللہ تعالیٰ دیں گے۔ اور جو ان گناہوں میں سے کسی گناہ کا مرتکب ہوا اور اسے اس پر سزا دی گئی تو یہ سزا اس کے لئے کفارہ ہوجائے گی۔ اور اگر کوئی شخص کسی گناہ کا مرتکب ہوا لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کے گناہ کو پوشیدہ رکھا تو پھر اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہے، چاہیں تو اس پر عذاب دیں اور چاہیں تو معاف فرمادیں۔ آپ نے بخاری شریف میں یہ حدیث اور یہ بحث پڑھ لی ہوگی کہ حد جاری ہونے سے گناہ معاف ہوجاتے ہیں یا نہیں؟ اور حدود سواتر ہیں یا زواجر ہیں؟ حنفیہ کے نزدیک حدود زواجر ہیں، سواتر نہیں۔

باب ماجاء فی اقامة الحد علی الاماء

﴿عن ابی عبد الرحمن السلمی قال: خطب علی رضی الله عنه فقال: یا ایها الناس: اقیموا الحدود علی ارقائکم من احصن منهم ومن لم یحصن، وان امة لرسول الله صلی الله علیه وسلم زنت فامرنی ان اجلدها فاتیتها فاذا هی حدیثة عهد بنفاس فخشیت ان انا جلدتها ان اقتلها اوقال تموت، فاتیت رسول الله صلی الله علیه وسلم فذکرت ذلک له، فقال:

احسنت ﷺ (۶۱)

ابوعبدالرحمٰن سلمی فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: لوگو! اپنے غلاموں پر حدیں جاری کرو، چاہے وہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ ہوں، اس لئے کہ عبد پر نصف حد ہی جاری ہوتی ہے، چاہے وہ شادی شدہ ہی کیوں نہ ہو۔ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک باندی نے زنا کرلیا تو مجھے آپ نے حکم دیا کہ اس کو کوڑے لگاؤ۔ جب میں اس کے پاس آیا تو پتہ چلا کہ اس کو ابھی تازہ تازہ نفاس آیا تھا، یعنی اس کے یہاں بچے کی ولادت ہوئی تھی۔ مجھے اس بات کا اندیشہ ہوا کہ اگر میں اس حالت میں کوڑے لگاؤں گا تو کہیں وہ مر جائے۔ چنانچہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور آپ کو آکر اس معاملے میں بتایا تو آپ نے فرمایا کہ اچھا کیا کہ تم نے چھوڑ دیا۔

کیا آقا اپنے غلام پر خود حد جاری کر سکتا ہے؟

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جو فرمایا کہ اپنے غلاموں پر حدیں جاری کرو۔ یہ حقیقت پر محمول ہے۔ لہٰذا مولیٰ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ خود اپنے غلام پر حد جاری کردے۔ لیکن حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ امام کو اس کے زنا کی اطلاع کرو اور شرعی شہادت کے ذریعہ اس جرم کو ثابت کرو۔ اس کے بعد امام ہی اس پر حد جاری کرے گا۔ اور آپ نے یہ جو فرمایا کہ "حدیں قائم کرو" اس کا مطلب یہ ہے کہ "حدیں قائم کرواؤ" یعنی یہ نہ کرو کہ چونکہ وہ تمہارے غلام ہیں اس لئے ان کو چھپالو اور ان پر حد جاری کرانے سے پرہیز کرو۔ (۶۲)

عذر کی وجہ سے کوڑے کی سزا کو مؤخر کیا جاسکتا ہے؟

اس حدیث سے فقہاء کرام نے اس پر استدلال کیا ہے کہ اگر کسی شخص پر کوڑے کی حد جاری ہوتی ہے، لیکن وہ شخص اتنا کمزور یا اتنا بیمار ہے کہ کوڑے لگنے کے نتیجے میں اس کی موت واقع ہونے کا اندیشہ ہے تو اس صورت میں کوڑے لگانے کا معاملہ مؤخر کردیا جائے گا، تاوقتیکہ وہ اندیشہ زائل ہوجائے۔

باب ماجاء فی حد السکران

﴿عن ابی سعید الخدری رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم ضرب الحد بنعلین اربعین، قال مسعر: اظنه فی الخمر﴾ (۶۳)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دو جوتوں کے ذریعہ چالیس مرتبہ مار کر حد جاری فرمائی۔ حضرت مسعر فرماتے ہیں کہ میرا گمان یہ ہے کہ یہ سزا شراب نوشی کے سلسلے میں تھی۔

شراب کی حد کتنے کوڑے ہیں، ۴۰ یا ۸۰؟

شافعیہ کے نزدیک شراب کی حد چالیس (۴۰) کوڑے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اسی (۸۰) کوڑے ہیں۔ شافعیہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں آپ نے چالیس (۴۰) مرتبہ جوتے مارے، کئی روایات میں چالیس کا عدد آیا ہے، کسی روایت میں چالیس کوڑے، کسی روایت میں چالیس جوتے، کسی روایت میں چالیس شاخیں آئی ہیں۔ اور حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ شراب پینے پر حد اسی (۸۰) کوڑے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اسی (۸۰) کوڑے بطور حد مقرر فرمائے تھے۔ اور جہاں تک ان احادیث کا تعلق ہے جن میں چالیس کا عدد آیا ہے تو ان کے بارے میں حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ ان احادیث میں چالیس کے عدد کے ساتھ ساتھ یہ موجود ہے کہ جس چیز کے ذریعہ مارا گیا وہ یا تو دو جوتے تھے یا ایسا کوڑا تھا جس کے دو طرق تھے یا ایسا جرید تھا جس کی دو شاخیں تھیں۔ گویا کہ آلے کے اندر خود دہری ضرب کی صلاحیت تھی۔ لہٰذا جب دو جوتوں سے چالیس مرتبہ مارا گیا تو وہ اسی (۸۰) ہوگئے، اور جب ایسے کوڑے سے چالیس مرتبہ مارا گیا جس کے دو سرے تھے تو وہ اسی (۸۰) ہوگئے، اسی طرح جب ایسی جرید سے مارا گیا جس کی دو شاخیں تھیں تب بھی اسی (۸۰) ہوگئے۔ اور پھر بعد میں فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے صراحت کے ساتھ اسی (۸۰) کی تعداد کو مقرر فرمادیا۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حد شرب جاری ہونے کے واقعات جن روایتوں میں آئے ہیں ان سب میں تثنیہ کا صیغہ موجود ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اصل سزا تو اسی کوڑے ہیں البتہ اس سزا کو اس طرح مختصر کیا جاسکتا ہے کہ دو سرے والے کوڑے سے چالیس مرتبہ مار دیا جائے۔

مسلک حنفی کی وضاحت

اس کی تھوڑی سی اور وضاحت کردوں۔ اصل میں چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چالیس کوڑے مارے گئے اور دو جوتوں سے مارے گئے، اس لئے صحابہ کرامؓ کے زمانے ہی سے اس بارے میں یہ اختلاف ہوگیا کہ کیا حد چالیس کوڑے ہیں؟ یا آلے کے تشنیہ کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کو اسی (۸۰) کوڑے کہا جائے گا؟ چنانچہ اس اختلاف کو دور کرنے کے لئے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرامؓ کا اجتماع بلایا، اس وقت حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے یہ مشہور جملہ کہا:

﴿ان الرجل اذا شرب سكر، واذا سكر هذى، واذا هذى قذف، واذا قذف حد ثمانين، اجعلوه ثمانين﴾

یعنی جب آدمی شراب پیتا ہے تو نشہ آتا ہے اور جب نشہ آتا ہے تو ہذیان بکتا ہے اور جب ہذیان بکتا ہے تو کسی پر تہمت لگاتا ہے اور جب تہمت لگاتا ہے تو اس پر اسی (۸۰) کوڑے کی حد جاری ہوتی ہے۔ اس لئے شرب خمر پر بھی اسی (۸۰) کوڑے لگانے چاہئیں۔ اس روایت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسی (۸۰) کوڑے کی جو سزا مقرر کی گئی وہ اس قیاس سے کی گئی جو حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے پیش کیا۔ اور یہ قیاس کچھ اس قسم کا ہوگیا کہ ؎

مگس کو باغ میں جانے نہ دینا
ناحق خون پروانے کا ہوگا

اس قیاس سے وہ فرماتے ہیں کہ شراب پینے کے نتیجے میں سکر ہوگا اور سکر کے نتیجے میں ہذیان ہوگا اور ہذیان کے نتیجے میں قذف ہوگا اور قذف کے نتیجے میں اسی کوڑے ہوں گے۔ چنانچہ بعض لوگ اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ کوئی لطیفہ ہے، باقاعدہ استدلال نہیں ہے۔ لیکن حنفیہ فرماتے ہیں کہ ہم نے اسی (۸۰) کوڑے کے قول کا مدار اس روایت پر نہیں کیا ہے بلکہ بات دراصل یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کی دو تشریحیں کی جاسکتی تھیں۔ ایک تشریح یہ کہ چالیس کوڑے کی حد ہے، اور دوسرے یہ کہ اسی (۸۰) کوڑے کی حد ہے، تو اب حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے اسی (۸۰) کوڑے والی تشریح کو اختیار کرتے ہوئے ایک وجہ ترجیح نکتے کے طور پر یہ پیش کی تو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے پھر اسی (۸۰) کوڑوں ہی کو

مقرر فرمادیا۔

حضورؐ کے عمل میں دونوں احتمال تھے؟

لیکن چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل میں دونوں احتمال تھے، چالیس کا بھی احتمال تھا اور اسّی (۸۰) کا بھی احتمال تھا۔ اس لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر میں کسی شخص پر حد جاری کروں اور کوڑے لگنے کی وجہ سے اس کا انتقال ہوجائے تو مجھے صدمہ نہیں ہوگا۔ البتہ اگر شرب خمر کی وجہ سے کسی پر اسّی کوڑے کی حد جاری کروں اور اس کا انتقال ہوجائے تو مجھے ڈر لگتا ہے۔ اس لئے کہ ہم نے یہ اسّی (۸۰) کوڑے قیاس سے مقرر کئے ہیں۔ لیکن اس قول کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسّی کوڑے کی حد قیاس سے مقرر کی۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں باتیں ثابت تھیں اور دونوں احتمال تھے۔ ان میں سے ہم نے اسّی (۸۰) والے احتمال کو جو مقرر کیا اس میں قیاس کا تھوڑا سا دخل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شرب خمر میں حد نہیں ہے بلکہ یہ چالیس کوڑے یا اسّی (۸۰) کوڑے تعزیر ہے۔ اور امام کو یہ حق حاصل ہے کہ چاہے تو وہ اسّی (۸۰) کوڑے لگائے اور چاہے تو چالیس کوڑے لگائے۔ یہ امام طحاویؒ کا مسلک ہے۔ (۶۴)

حنفیہ کی تائید میں ایک اور حدیث

﴿عن انس رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم انه اتی برجل قد شرب الخمر فضربه بجریدتین نحوالا ربعین، وفعله ابوبکر، فلما کان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن بن عوف کاخف الحدود ثمانین فامربه عمر﴾ (۶۵)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص کو لایا گیا جس نے شراب پی ہوئی تھی۔ تو آپ نے اس کو دو شاخوں سے تقریباً چالیس مرتبہ مارا۔ یہاں بھی آپ دیکھ رہے ہیں کہ اگرچہ عدد چالیس کا ہے لیکن آلے دو ہیں۔ اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے بھی ایسا ہی کیا، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا تو انہوں نے لوگوں سے مشورہ کیا ـــــ مشورہ کرنے کی وجہ پیچھے بیان کردی ہے ـــــ تو حضرت عبدالرحمٰن بن

عوف رضی اللہ عنہ نے یہ مشورہ دیا کہ شراب کی حد سب سے ہلکی حد کے برابر ہونی چاہئے اور سب سے ہلکی حد "حد قذف" ہے، لہٰذا اس کے برابر اسّی (۸۰) کوڑے ہونے چاہئیں۔ گویا کہ ان کا مطلب یہ تھا کہ اگر ہم آلے کے تشبیہ کو مدنظر رکھیں تو عدد ثمانین بنتا ہے اور یہ عدد اُخف الحدود کے موافق ہے، اس لئے ثمانین کو مقرر کرنا زیادہ بہتر ہے۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی کے مطابق حکم دے دیا۔

باب ماجاء من شرب الخمر فاجلدوه الخ

﴿عن معاویة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فی الرابعة فاقتلوه﴾ (٦٦)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص شراب پئے تو اس کو کوڑے لگاؤ اور اگر چوتھی مرتبہ بھی شراب پئے تو اس کو قتل کردو۔

یہی وہ حدیث ہے جس کے بارے میں امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے "علل" میں فرمایا کہ اس حدیث پر کسی فقیہ نے عمل نہیں کیا، کیوں کہ چوتھی مرتبہ شراب پینے کے نتیجے میں قتل کرنے کا حکم کسی فقیہ کے نزدیک نہیں ہے۔ لیکن حنفیہ اس حدیث پر عمل کرتے ہیں، وہ اس طرح کہ ان کے نزدیک چوتھی مرتبہ شراب پینے پر قتل کرنا حد کا حصہ نہیں ہے بلکہ یہ تعزیراً اور سیاستاً ہے، لہٰذا اگر امام یہ محسوس کرے کہ یہ شخص شراب پینے سے باز نہیں آرہا ہے اور اس کا یہ عمل دوسرے لوگوں کے لئے فساد کا موجب ہوسکتا ہے تو اس صورت میں امام کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کو تعزیراً قتل کردے۔ اس طرح حنفیہ اس حدیث پر عمل کرلیتے ہیں۔

باب ماجاء فی کم یقطع السارق

﴿عن عائشة رضی الله عنها ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یقطع فی ربع دینار فصاعدا﴾ (٦٧)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ربع دینار یا اس

سے زیادہ میں ہاتھ کاٹا کرتے تھے۔

نصابِ سرقہ کیا ہے؟ فقہاء کا اختلاف

اس حدیث کے تحت نصاب سرقہ کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے، یعنی کم سے کم وہ مقدار کیا ہے جس کو چوری کرنے سے قطع ید کی سزا لازم ہوتی ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نصاب سرقہ ربع دینار ہے، اور ان کا استدلال حدیثِ باب سے ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ وہ تین درہم کو نصاب سرقہ قرار دیتے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نصاب سرقہ دس درہم یا ایک دینار ہے۔ امام صاحب ایک تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اثر سے استدلال کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا:

﴿لا قطع الا فی دینار فصاعدا﴾ (٦٨)

یعنی قطع ید ایک دینار یا اس سے زیادہ میں ہوتا ہے۔ اور بعض روایات میں آتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈھال کی قیمت میں قطع ید فرمایا اور اس ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔ یہ روایت حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

حدیثِ باب کا جواب

حنفیہ حدیثِ باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث اس باب میں مختلف طریقوں سے مروی ہے۔ بعض روایات میں آتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے صرف اتنا فرمایا:

﴿قطع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمن المجن﴾ (٦٩)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال کی قیمت میں قطع ید فرمایا۔ اور بعض روایات میں آتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجن کی قیمت میں قطع ید فرمایا اور مجن کی قیمت تین درہم تھی۔ اور بعض روایات میں آتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجن کی قیمت میں قطع ید فرمایا اور اس کی قیمت ربع دینار تھی۔ ان تمام روایات کو مدنظر رکھنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اصل روایت میں صرف اتنا ہے کہ آپ نے "ثمن المجن" میں قطع ید

کیا۔ پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنا خیال ظاہر فرمایا کہ اس مجن کی قیمت ربع دینار تھی یا تین درہم تھی۔ لیکن ان کا یہ خیال حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کے معارض ہے جو ابھی میں نے آپ کے سامنے ذکر کی، جس میں انہوں نے فرمایا کہ مجن کی قیمت دس درہم تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف اتنی بات ثابت ہے کہ آپ نے "ثمن المجن" میں قطع ید فرمایا، اب یہ کہ ثمن المجن کتنی تھی؟ اس کی تعیین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ میں اختلاف ہوگیا۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ دس درہم تھی اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ربع دینار یا تین درہم تھی۔ اس اختلاف کی وجہ سے حنفیہ نے اس روایت کو لے لیا جو اَدرء للحد تھی، یعنی جو روایت حد کو دور کرنے والی اور ساقط کرنے والی تھی۔ کیونکہ اگر تین درہم کی روایت لیتے تو اس کی وجہ سے حد زیادہ اور جلدی نافذ ہوگی اور دس درہم والی روایت لینے کی صورت میں حد دیر سے نافذ ہوگی اور نو درہم کی چوری تک حد نہیں لگے گی۔ اور حدود کے باب میں احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ احتمال اختیار کیا جائے جس سے حد دور ہوتی ہو۔ اس وجہ سے حنفیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ والی روایت جو دس درہم کی تھی، اس کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا والی روایت پر ترجیح دیتے ہوئے اس پر عمل کیا۔ اور اس کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اثر سے بھی ہوتی ہے، جس میں انہوں نے فرمایا لا قطع الا فی دینار یعنی ایک دینار سے کم میں قطع ید نہیں ہوا کرتا۔ اور اس زمانے میں ایک دینار کی قیمت دس درہم کے برابر ہوتی تھی۔(۷۰)

ایک دینار اور دس درہم کی قیمت میں تفاوت ہو جائے تو اعتبار کس کا ہوگا

پھر فقہاء حنفیہ کے درمیان اس بارے میں بھی کلام ہوا ہے اگر دس درہم اور ایک دینار کی قیمتوں میں بھی تفاوت ہو جائے تو اس وقت کون سی قیمت معتبر ہوگی؟ مثلاً ہمارے موجودہ زمانے میں ایک دینار کی قیمت دس درہم کی قیمت سے بہت بڑھ گئی ہے۔ ایک دینار تقریباً ۴ مثقال سونے کے برابر ہوتا ہے اور دس درہم۔

اب سوال یہ ہے کہ اس دور میں ایک دینار کا اعتبار ہوگا یا دس درہم کا اعتبار ہوگا؟ میرا خیال یہ ہے کہ دینار کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ متعدد روایات میں اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں دینار کا لفظ ہی آیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل دینار ہے۔ اور ویسے بھی

جب دینار کی قیمت زیادہ ہوگئی تو اب دینار کے نصاب کو لینا "أدرء للحد" ہے، اس لئے دینار کی قیمت لینا بہتر ہوگا۔ چنانچہ جب پاکستان میں "حد سرقہ" کا قانون بنا تو اس میں بھی دینار کی قیمت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور آج کل کے حساب سے تقریباً آٹھ سو روپے اس کی قیمت بنتی ہے۔ لہٰذا اس سے کم میں قطع ید نہیں ہوگا۔

قطع ید کی سزا پر اعتراض اور اس کا جواب

اسی وجہ سے ابوالعلی معری جو ملحد قسم کا شاعر گزرا ہے، اس نے اعتراض کرتے ہوئے کہا تھا کہ ۔

ید بخمس مئین عسجد ودیت
فما بالها قطعت فی ربع دینار

یعنی پانچ سو سونے کے دینار سے ایک ہاتھ کی دیت ادا کی جاتی ہے ـــــ کل دیت ایک ہزار دینار ہوتی ہے اور ایک ہاتھ کی دیت پانچ سو دینار ہوتی ہے ـــــ پھر کیا وجہ ہے کہ اس ہاتھ کو ربع دینار کے عوض کاٹ دیا جاتا ہے۔ یعنی ایک طرف تو ایک ہاتھ کی قیمت پانچ سو دینار ہے اور دوسری طرف ربع دینار ہے ـــــ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ۔

هناك مظلومة غالت بقيمتها
وههنا ظلمت هانت على البارى

یعنی جہاں ہاتھ کی قیمت پانچ سو دینار مقرر کی گئی ہے وہ مظلوم ہاتھ ہے اور جس ہاتھ نے چوری کر کے ظلم کیا ہے اس ظلم نے اس ہاتھ کو حقیر اور ذلیل کر دیا اور جس کی وجہ سے اس کی قیمت ربع دینار ہوگئی۔ ابوالفتح بستی نے بھی اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ ۔

عز الامانة اغلاها وارخصها
ذل الخيانة فافهم حكمة البارى

امانت کی عزت نے اس کی قیمت بڑھادی اور خیانت کی ذلت نے اس کی قیمت کم کردی۔ اس لئے اللہ تعالیٰ کی حکمت کو سمجھ لو۔

باب ماجاء فی تعلیق یدالسارق

عن عبد الرحمن بن محيريز قال سالت فضالة بن عبيد رضى

الله عنه عن تعليق اليد فى عنق السارق امن السنه هو؟ قال:
اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسارق فقطعت يده ثم
امر بها فعلقت فى عنقه ﴾ (۷۱)

حضرت عبدالرحمٰن بن محریز کہتے ہیں کہ میں نے فضالہ بن عبیداللہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ چور کا ہاتھ کاٹ کر اس کی گردن میں لٹکا دینا، کیا یہ سُنّت ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو لایا گیا تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا، پھر آپ نے حکم فرمایا تو وہ ہاتھ اس کی گردن میں لٹکا دیا گیا۔ تاکہ لوگوں کو عبرت ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ بھی عبرت کا ایک طریقہ ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار فرمایا۔ لہٰذا اس طریقے کو اختیار کرنا درست ہے تاکہ دوسرے لوگوں کو عبرت ہو کہ اس نے چوری کی تو اس کا ہاتھ اس طرح سے کاٹا گیا۔

کیا قطع ید کے بعد چور کو دوبارہ ہاتھ جڑوانے کی اجازت ہوگی؟

آج کے دور میں اگر ایک عضو جسم سے الگ کردیا جائے تو اس کو سرجری کے ذریعہ اپنی جگہ دوبارہ لگانا ممکن ہوگیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر چور یہ چاہے کہ میں سرجری کے ذریعہ اپنا ہاتھ دوبارہ اپنی جگہ پر لگوالوں تو کیا اس کو اس کی اجازت دی جائے گی یا نہیں دی جائے گی؟ اور یہی سوال قصاص میں بھی پیدا ہوتا ہے کہ جو عضو قصاصاً کاٹ دیا گیا ہے، اس عضو کو دوبارہ سرجری کے ذریعہ لگوانے کی اجازت ہوگی یا نہیں؟

قصاصاً کاٹے گئے عضو کو دوبارہ جڑوانا جائز ہے

یہ مسئلہ پہلے تو ایک نظریاتی قسم کا مسئلہ تھا۔ لیکن اب اس قسم کے واقعات پیش آتے ہیں کہ جس میں عضو کو دوبارہ اپنی جگہ پر لگادیا جاتا ہے۔ چنانچہ کچھ عرصہ پہلے کویت میں اس موضوع پر علماء کی ایک محفل مذاکرہ منعقد ہوئی تو اس وقت میں نے اس موضوع پر ایک تفصیلی مقالہ لکھا ہے، جس کا نام ہے۔ اعادة العضو المبان فى القصاص والحد جب میں نے یہ مقالہ لکھنا شروع کیا تو خیال ہوا کہ اس موضوع پر فقہاء کی کتابوں میں ملنا مشکل ہے۔ لیکن میں یہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ قصاص کے باب میں یہ مسئلہ تمام فقہاء نے لکھا ہے۔ امام مالک، امام محمد، امام شافعی، اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ نے اس مسئلے پر گفتگو کی ہے اور یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کسی شخص کا کان

قصاصاً کاٹ دیا گیا اور اس نے وہ کان کسی طرح اپنی جگہ پر لگادیا تو اس کا کیا حکم ہے؟ چنانچہ تمام فقہاء نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ اگر کسی شخص کا کوئی عضو قصاصاً کاٹ دیا گیا ہو، وہ اگر اس کو دوبارہ جوڑنا چاہے تو جوڑ سکتا ہے۔ اس لئے کہ جب ایک مرتبہ ایک عضو قصاصاً کاٹ دیا گیا تو قصاص کا حکم پورا ہوگیا، اب اگر وہ دوبارہ اس عضو کو جوڑ رہا ہے تو وہ اپنا علاج کر رہا ہے اور علاج کی ممانعت نہیں ہے۔

جنایت کا ایک مسئلہ

اسی ضمن میں فقہاء نے یہ مسئلہ بھی لکھا ہے کہ اگر مجنی علیہ (جس پر جنایت کی گئی) نے کسی طرح اپنا کٹا ہوا عضو جوڑ لیا تو اب بھی "جانی" (جنایت کرنے والا) سے قصاص لیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے اپنی جنایت پوری کرلی۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے کسی نے پوچھا کہ کیا اعضاء کو جوڑنا ممکن بھی ہے؟ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ان اعضاء کے اندر جو رگیں اور پٹھے ہیں وہ آپس میں جڑ سکتے ہیں اور جڑنا ممکن ہے۔ البتہ فقہاء نے اس مسئلے پر بحث نہیں کی ہے کہ اگر حداً کسی کا ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیا گیا ہے تو وہ اس کو دوبارہ جوڑ سکتا ہے یا نہیں؟

ہاتھ پاؤں کو دوبارہ جوڑنا تقریباً ناممکن ہے

غالباً فقہاء نے یہ بحث اس لئے نہیں کی کہ ہاتھ اور پاؤں کے دوبارہ جڑانے کو ناممکن سمجھا۔ پھر میں نے بھی ڈاکٹروں اور سرجنوں سے معلوم کیا اور کتابوں کی طرف رجوع کیا تو معلوم ہوا کہ ہاتھ اور پاؤں کا جڑنا آج کے ترقی یافتہ دور میں بھی ناممکن ہے، اور اگر جوڑ دیا جائے تو ان میں زندگی نہیں آتی۔ اس لئے کہ یہاں کے پٹھے اور رگیں ایک مرتبہ کٹنے کے بعد ان میں دوبارہ زندگی کا آنا مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ چنانچہ "انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا" میں لکھا ہے کہ آج کل ڈاکٹرز کٹے ہوئے ہاتھ پاؤں جوڑنے کا کام اس لئے نہیں کرتے کہ اگر وہ کرنا بھی چاہیں تو اس پر خرچہ بے انتہا آتا ہے جو ناقابل برداشت ہوتا ہے۔ اور اس کے باوجود وہ ہاتھ اس طرح کام نہیں کرتا جس طرح پہلے کرتا تھا۔ اس کے بجائے اگر مصنوعی ہاتھ یا مصنوعی پاؤں لگادیا جائے تو وہ زیادہ فائدہ مند بھی ہوتا ہے اور خرچ بھی کم آتا ہے۔ اس لئے اصل اعضاء کی پیوند کاری فائدہ مند نہیں ہے۔

جس کام کو فقہاء نے سیکڑوں سال پہلے ناممکن سمجھ کر اس پر بحث نہیں کی، وہ کام آج تک منافع بخش طریقے پر نہ ہوسکا۔ چنانچہ میں نے اس مقالے میں یہ لکھ دیا کہ جب اس کا ہونا ممکن نہیں ہے تو پھر کیوں اس کی تحقیق کر کے وقت ضائع کیا جائے۔ آئندہ کبھی کسی زمانے میں ہاتھ پاؤں جڑنے لگیں گے تو اس وقت اللہ تعالیٰ اس زمانے کے علماء او فقہاء پر وہ بات منکشف فرمادیں گے جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک درست ہوگی۔

ہاتھ جوڑنے کے مسئلے میں دو نقطہ ہائے نظر

البتہ اس میں دو باتیں مد نظر رکھنے کی ہیں۔ ایک نقطہ نظریہ ہے کہ قطع ید ایک حد ہے اور جب ایک مرتبہ حد جاری ہوگئی تو ہر وقت اس کی نگرانی کرنا کہ وہ چور اپنا ہاتھ جوڑ تو نہیں رہا ہے، اور اگر جوڑ رہا ہے تو اس کو اس سے روک دیا جائے ظاہر ہے کہ یہ ناممکن بات ہے۔ لہٰذا قصاص پر حد کو بھی قیاس کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ جب ایک مرتبہ سزا جاری ہوگئی تو حد پوری ہوگئی، اب اگر وہ اپنا علاج کرتا ہے تو اس کو کرنے دیا جائے۔

دوسرا نقطہ نظریہ ہے کہ حد کا منشاء یہ ہے کہ وہ لوگوں کے لئے عبرت بنے، اب اگر اس نے اپنا ہاتھ لگالیا تو وہ عبرت کہاں ہوئی۔ وہ تو ایک کھیل ہوگیا کہ ابھی اس کا ہاتھ کاٹا گیا اور ابھی اس نے لگالیا۔ اور حدود کو کھیل ہونے سے بچانا چاہئے۔ بہرحال، یہ دونوں نقطہ نظر ہوسکتے ہیں۔ جب کبھی علماء اس مسئلے پر غور کریں تو ان دونوں نقطہ ہائے نظر کو بھی مد نظر رکھیں۔

باب ماجاء فی الخائن والمختلس والمنتهب

﴿عن جابر رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: لیس علی خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع﴾ (۷۲)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: خیانت کرنے والے پر اور لوٹ کر لے جانے والے پر اور اُچک کر لے جانے والے پر قطع ید نہیں۔ "منتھب" کے معنی ہیں وہ شخص جو کھلم کھلا ہتھیار کو استعمال کئے بغیر جسمانی قوت استعمال کر کے زبردستی چھین کر لے جائے۔ اگر ہتھیار استعمال کرے تو "قطع طریق" میں داخل ہوجاتا ہے۔ اور "مختلس" وہ ہے جو قوت کا استعمال کئے بغیر اُچک کر لے جائے، چالاکی کا مظاہرہ

کرتے ہوئے اُچک لے۔

یہ تینوں سارق کی تعریف سے خارج ہیں

ان تینوں پر قطع ید اس لئے نہیں ہے کہ قرآن کریم میں "سرقہ" پر قطع ید کا حکم آیا ہے۔ اور "سرقہ" کی تعریف یہ ہے کہ کوئی چیز خفیہ طریقے پر لی جائے اور مسروق منہ کو پتہ نہ چلے۔ جبکہ ان تینوں کے اندر مسروق منہ کو پتہ ہوتا ہے کہ ہمارا مال لے جایا جارہا ہے لیکن وہ بیچارہ بے بس ہے۔ اس وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر قطع ید کا حکم نہیں لگایا۔ اس سے فقہاء کرام نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ جہاں خفیۃً لینا متحقق نہ ہو وہاں قطع ید نہیں ہوگا، لیکن قطع ید نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ مجرم کو ویسے ہی چھوڑ دیا جائے گا بلکہ ایسے مجرم پر تعزیری سزا جاری کی جائے گی اور حاکم اپنی صوابدید کے مطابق اس پر سزا مقرر کر سکتا ہے۔

باب ماجاء لاقطع فی ثمر ولا کثر

﴿ان رافع بن خديج رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا قطع فى ثمر ولا كثر﴾ (۷۳)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ پھل اور کثر میں قطع ید نہیں۔ "ثمر" سے مراد پھل ہے، یعنی درخت پر لگے ہوئے پھل کو اگر کوئی شخص چوری کرلے تو اس میں قطع ید نہیں۔ اور "کثر" پھل کے اس شیرے کو کہتے ہیں جو درخت سے نکلتا ہے، اس کو گودا اور مغز بھی کہتے ہیں۔ جیسے کھجور کے درخت کے تنے کو کریدنے سے گودا اور شیرا نکلتا ہے۔ اس کو "جمار النخل" بھی کہتے ہیں۔

سرقہ کے ثبوت کے لئے مال کا "محرز" ہونا ضروری ہے

اس سے فقہاء کرام نے یہ مسئلہ مستنبط فرمایا ہے کہ سرقہ موجب حد کے لئے مال مسروق کا "محرز" ہونا یعنی محفوظ جگہ میں ہونا ضروری ہے۔ چونکہ پھل "محرز" نہیں ہے، کیونکہ کوئی شخص بھی آکر اس کو توڑ سکتا ہے، لہٰذا اس پر قطع ید نہیں ہوتا۔ اسی سے صاحبین نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ جو چیزیں جلدی خراب ہوجاتی ہیں اور سڑ جاتی ہیں، ان کو چوری کرنے سے حد

واقع نہیں ہوتی۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر وہ درخت ایسے باغ میں ہے جس کی چار دیواری ہے اور اس کا دروازہ ہے، اس پر تالا پڑا ہوا ہے تو کیا پھر بھی پھل کی چوری پر قطع ید نہیں ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں ثمر معلق کو غیر محرز قرار دیا گیا ہے، اور چار دیواری کے ذریعہ صرف درخت حرز میں آگئے ہیں، لیکن چونکہ اس میں نص آگئی ہے اس لئے اگر ظاہری طور پر حرز کا سامان بھی کرلیا گیا ہو تب بھی قطع ید نہیں ہوگا۔

باب ماجاء ان لایقطع الایدی فی الغزو

﴿عن بسربن ارطاة قال: سمعت النبی صلی الله علیه وسلم یقول: لایقطع الایدی فی الغزو﴾ (۷۴)

حضرت بسربن ارطاۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ جہاد کے دوران ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ یعنی مسلمانوں کا کوئی لشکر جہاد کے لئے نکلا ہے، اور اس میں چوری ہوگئی اور چور پکڑا گیا تو جہاد کے دوران ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ فقہاء کرام نے اس کی حکمت یہ بیان فرمائی ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جس شخص کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا گیا ہے، وہ اس سنگین سزا سے بچنے کے لئے دشمن کے لشکر سے جاکر مل جائے۔ البتہ جب وہ دارالاسلام میں واپس آجائے تو پھر حد جاری کی جائے۔

باب ماجاء فی الرجل یقع علی جاریة امراته

﴿عن حبیب بن سالم قال: رفع الی النعمان بن بشیر رجل وقع علی جاریة امراته فقال: لاقضین فیها بقضاء رسول الله صلی الله علیه وسلم لان کانت احلتها له لاجلدنه مائة وان لم تکن احلتهاله رجمته﴾ (۷۵)

حضرت حبیب بن سالمؒ فرماتے ہیں کہ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک ایسے شخص کو پیش کیا گیا جس نے اپنی بیوی کی جاریہ سے زنا کرلیا تھا۔ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس معاملے میں وہ فیصلہ کروں گا جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ ہے، وہ

فیصلہ یہ ہے کہ اگر بیوی نے وہ جاریہ اپنے شوہر کے لئے حلال کردی تھی۔ مثلاً بیوی نے اس سے یہ کہہ دیا تھا کہ یہ جاریہ تو میری ہے لیکن اس کے ساتھ صحبت کرنا تمہارے لئے حلال کرتی ہوں۔ تو اس صورت میں میں اس کو سو کوڑے لگاؤں گا۔ اور اگر بیوی نے جاریہ کو اس کے شوہر کے لئے حلال نہیں کیا تھا تو میں اس کو رجم کروں گا۔

لیعنی یہ بات تو طے شدہ ہے کہ بیوی کے حلال کرنے سے بیوی کی جاریہ شوہر کے لئے حلال نہیں ہوتی۔ لیکن اس کی وجہ سے شبہ پیدا ہوگیا اور اس شبہ نے رجم کی حد ساقط کردی البتہ تعزیراً اس کو سو کوڑے لگائے جائیں گے۔ اور اگر بیوی نے حلال نہیں کیا تھا تو پھر اس میں حلال ہونے کا شبہ بھی موجود نہیں ہے، لہٰذا اس صورت میں اس کو رجم کیا جائے گا۔

باب ماجاء فی المراۃ اذا استکرھت علی الزنا

﴿عن عبدالجبار بن وائل بن حجر عن ابیہ رضی اللہ عنہ قال: استکرھت امراۃ علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فدرا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عنھا الحد واقامہ علی الذی اصابھا ولم یذکر انہ جعل لھا مھرا﴾ (۷۶)

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک عورت کے ساتھ زبردستی زنا کیا گیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے حد کو دور کردیا اور حد جاری نہیں کی، اس لئے کہ عورت کے ساتھ زیادتی ہوئی تھی، اور اس شخص پر حد جاری فرمائی جس نے اس عورت کے ساتھ زیادتی کی تھی اور روایت میں یہ مذکور نہیں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی صورت میں عورت کو کوئی مہر دلوایا ہو۔ (اگلی حدیث میں تفصیل آئی ہے)

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن علقمۃ بن وائل الکندی عن ابیہ ان امراۃ خرجت علی عھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ترید الصلاۃ فتلقاھا رجل فتجللھا فقضی حاجتہ منھا فصاحت فانطلق ومربھا رجل

فقالت ان ذلک الرجل فعل بی کذا وکذا و مرت بعصابة من المهاجرین فقالت: ان ذاک الرجل فعل بی کذا وکذا۔ الخ﴾

(۷۷)

حضرت علقمہ بن وائل کندی اپنے والد حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک عورت نماز پڑھنے کے ارادے سے نکلی، راستے میں ایک شخص اس کے سامنے آگیا اور اس عورت کو ڈھانپ لیا۔ "تجلل" جل سے نکلا ہے "جل" زین کو کہتے ہیں۔ یعنی وہ شخص ایسا ہوگیا جیسے گھوڑے کے لئے زین ہوتی ہے، گویا اس پر لیٹ گیا اور اپنی حاجت اس سے پوری کی۔ اس عورت نے شور مچایا تو وہ آدمی بھاگ گیا۔ اسی حالت میں ایک دوسرا شخص اس عورت کے پاس سے گزرا تو اس عورت نے کہا کہ اس شخص نے میرے ساتھ ایسا ایسا کیا۔ اس کے بعد وہ عورت مہاجرین کی ایک جماعت کے پاس سے گزری تو ان سے یہی کہا کہ اس شخص نے میرے ساتھ ایسا ایسا کیا، چنانچہ وہ مہاجرین گئے اور اس شخص کو پکڑ کر لے آئے جس کے بارے میں عورت کا گمان تھا کہ اس نے اس کے ساتھ زیادتی کی ہے۔ جب وہ اس کو پکڑ کر عورت کے پاس لائے تو اس عورت نے تصدیق کردی کہ ہاں، یہی شخص ہے۔ پھر وہ حضرات اس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پکڑ کر لے گئے۔ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اس کو رجم کیا جائے تو اصل مجرم اور اصل زانی کھڑا ہوگیا۔ اور اس نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں نے زنا کیا تھا، اس نے نہیں کیا تھا۔ پھر آپ نے عورت سے فرمایا کہ تم چلی جاؤ، اللہ تعالیٰ نے تمہاری مغفرت کردی ہے یعنی تم پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ اور جس شخص کو خواہ مخواہ بلاجرم پکڑ لیا گیا تھا اس کے بارے میں آپ نے اچھے کلمات ارشاد فرمائے۔ اور پھر جو حقیقی مجرم تھا اس کے بارے میں آپ نے حکم دیا کہ اس کو رجم کردو۔ پھر آپ نے فرمایا کہ اس شخص نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر اہل مدینہ ایسی توبہ کریں تو سب کی توبہ قبول ہوجائے اور سب بخش دیئے جائیں۔

حدیث پر ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ زنا کا جرم تو اس وقت تک ثابت نہیں ہوتا جب تک چار گواہ موجود نہ ہوں یا جب تک اس مجرم کی طرف سے اقرار نہ ہو، جبکہ یہاں تو صرف اس عورت نے کہا

کہ اس شخص نے میرے ساتھ زیادتی کی ہے، نہ تو اس پر کوئی بینہ تھا اور نہ اس کی طرف سے اقرار تھا۔ تو پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کیسے حکم دے دیا کہ اس کو رجم کردو؟ اس کا جواب دیتے ہوئے محدثین نے فرمایا کہ: فلما امر به لیرجم سے راوی کی مراد یہ نہیں ہے کہ آپ نے واقعۂ رجم کا فیصلہ فرمادیا تھا بلکہ مراد یہ ہے کہ قریب تھا کہ آپ رجم کا فیصلہ کردیتے۔ اور آپ کا رجحان اس طرف تھا کہ گواہیاں لے کر یا اقرار لے کر رجم کا فیصلہ کردینا چاہئے۔ ابھی رجم کا فیصلہ نہیں کیا تھا۔ لہٰذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہتا۔

جس عورت کے ساتھ زبردستی زنا کیا جائے اس پر سزا نہیں

اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جس عورت کے ساتھ زبردستی زنا کیا گیا ہو اس عورت پر کوئی سزا جاری نہیں ہوگی بلکہ صرف مرد پر سزا جاری ہوگی۔

حضرت علقمہ کا سماع اپنے والد وائل سے ثابت ہے

اس باب میں امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ دو احادیث لائے ہیں۔ پہلی حدیث عبدالجبار بن وائل بن حجر سے مروی ہے اور دوسری حدیث علقمہ بن وائل بن حجر سے مروی ہے اور یہ دونوں حضرت وائل بن حجر کے بیٹے ہیں۔ اور دونوں حدیثوں کو نقل کرنے کے بعد امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

﴿وعلقمة بن وائل بن حجر سمع من ابيه وهو اكبر من عبدالجبار بن وائل، وعبدالجبار بن وائل لم يسمع من ابيه﴾

یعنی علقمہ بن وائل کا سماع اپنے والد سے ہے اور یہ عبدالجبار بن وائل سے عمر میں بڑے ہیں۔ اور عبدالجبار بن وائل کا سماع اپنے والد سے نہیں ہے۔ لہٰذا یہ دوسری حدیث متصل اور قابل استدلال اور درست ہے۔ لیکن آپ نے کتاب الصلوٰۃ میں "آمین بالجہر" کے مسئلے میں ایک روایت علقمہ بن وائل سے مروی ہے۔ اور وہ روایت حنفیہ کا مستدل ہے، جس میں فرمایا خفض بها صوته اس روایت پر شافعیہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ علقمہ بن وائل کا سماع اپنے والد سے نہیں ہے۔ اور خود امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب العلل الکبیر میں نقل کیا ہے کہ علقمہ بن وائل کا سماع اپنے والد سے نہیں ہے، لیکن یہاں خود امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح

فرمادی ہے کہ علقمہ بن وائل کا سماع اپنے والد سے ہے۔ لہٰذا حنفیہ کا استدلال درست ہے۔

باب ماجاء فیمن یقع علی البهیمة

﴿عن ابن عباس رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: من وجدتموه وقع علی بهیمة فاقتلوه واقتلوا البهیمة فقیل لابن عباس: ماشان البهیمة؟ فقال: ما سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم فی ذلک شیئا ولکن اری رسول الله صلی الله علیه وسلم کره ان یوکل من لحمها اوینتفع بها وقد عمل بها ذاک العمل﴾ (۷۸)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص کو تم پاؤ کہ اس نے جانور کے ساتھ وطی کی ہے تو اس شخص کو بھی قتل کردو اور اس جانور کو بھی قتل کردو، تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ اس جانور کا کیا قصور ہے؟ آپ نے فرمایا کہ میں نے اس بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی بات نہیں سنی کہ کس وجہ سے اس جانور کو قتل کا حکم دیا جارہا ہے۔ لیکن میرے خیال میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کو ناپسند فرمایا کہ اس جانور کا گوشت کھایا جائے یا اس سے انتفاع کیا جائے، جبکہ اس جانور کے ساتھ یہ فعل شنیع کیا جاچکا ہو۔ اس لئے آپ نے فرمایا کہ اس کو ذبح کردو۔

مزنیہ جانور کو ذبح کرنے کی حکمت اور اس کے گوشت کا حکم

بعض فقہاء نے اس کے ذبح کرنے کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ اگر وہ جانور زندہ رہے گا تو لوگ اس کی طرف اشارہ کر کے کہیں گے کہ یہ وہ جانور ہے جس کے ساتھ یہ حرکت کی گئی ہے اور اس کے نتیجے میں فحشاء کی اشاعت ہوگی اور بے حیائی اور بدکاری کا چرچا ہوگا۔ اس لئے آپ نے چاہا کہ یہ مادہ ہی ختم کردیا جائے تاکہ بعد میں اس عمل کا چرچا نہ ہو۔ جہاں تک اس جانور کے گوشت کا تعلق ہے تو وہ حرام نہیں ہوتا بلکہ کراہت تنزیہہ آجاتی ہے۔ اسی وجہ سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میرے خیال میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پسند نہیں فرمایا کہ

ایسے جانور کا گوشت کھایا جائے۔ اور جہاں تک اس شخص کے قتل کا تعلق ہے تو وہ تعزیراً ہے۔ لہٰذا امام کو اختیار ہے چاہے تو قتل کردے یا کوئی اور سزا دے دے۔

باب ماجاء فی حد اللوطی

﴿عن ابن عباس رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: من وجد تموه یعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به﴾ (۷۹)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر تم کسی شخص کو قوم لوط جیسا عمل کرتے ہوئے پاؤ تو فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کردو۔

﴿عن عبدالله بن محمد بن عقیل انه سمع جابرا رضی الله عنه یقول: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: ان اخوف ما اخاف علی امتی عمل قوم لوط﴾

حضرت عبداللہ بن محمد روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے سنا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میں اپنی امت پر جس چیز میں مبتلا ہونے سے سب سے زیادہ ڈرتا ہوں وہ قوم لوط کا عمل ہے۔

باب ماجاء فی المرتدُ

﴿عن عکرمةؒ رضی الله عنه ان علیا رضی الله عنه حرق قوما ارتدوا عن الاسلام فبلغ ذلک ابن عباس رضی الله عنهما فقال: لوکنت انا لقتلتهم بقول رسول الله صلی الله علیه وسلم قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: من بدل دینه فاقتلوه ولم اکن لاحرقهم لان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: لاتعذبوا بعذاب الله فبلغ ذلک علیا فقال: صدق ابن عباس﴾ (۸۰)

حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسے لوگوں کو جلا دیا جو اسلام سے مرتد ہوگئے تھے۔ بعض روایات میں آتا ہے کہ جن لوگوں کو آپ نے جلایا تھا یہ "سبائی" تھے۔ عبداللہ بن سبا کے پیرو کار تھے۔ اور یہ وہ شخص ہے جو سارے فتنوں کی جڑ ہے، اور اس نے سازش کر کے اپنے آپ کو مسلمان ظاہر کیا تھا اور بعد میں اس نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں دعوی کیا کہ یہ خدا ہیں۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان سے توبہ کرانی چاہی تو ان لوگوں نے توبہ نہیں کی، جس کے نتیجے میں آپ نے ان کو جلادیا۔ اور اس زمانے میں صحابہ کرامؓ کے درمیان جو مشاجرات ہوئے، ان کے پیچھے بھی درحقیقت انہی سبائیوں کی سازش تھی۔ اور یہ شیعہ فرقہ بھی درحقیقت انہی کی معنوی نسل ہے۔ بہرحال، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کو جب اس کی اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا کہ اگر میں ان کی جگہ ہوتا تو ان کو قتل کردیتا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے جس میں آپ نے فرمایا کہ جو شخص اپنا دین بدل دے اس کو قتل کردو۔ اور میں ان کو جلاتا نہیں۔ اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے خاص عذاب کی طرح عذاب مت دو۔ یعنی جلانے کا عذاب اللہ تعالیٰ ہی دے سکتے ہیں، دوسروں کو یہ عذاب دینا جائز نہیں۔ بعد میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ اطلاع ملی کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے میرے اس جلانے پر یہ تبصرہ کیا ہے، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت عبداللہ بن عباس سچ کہتے ہیں۔ واقعۃً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آگ کا عذاب دینے سے منع فرمایا ہے۔ اس لئے مجھے ان کو آگ میں جلانا نہیں چاہئے تھا، بلکہ قتل کرنا چاہئے تھا۔

مرتد کی سزا قتل ہے۔ تمام فقہاء کا اتفاق

اس حدیث سے ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ کسی بھی انسان یا جانور کو جلانے کا عذاب دینا جائز نہیں۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ مرتد کی سزا قتل ہے۔ اور تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے۔ اور تیرہ سو سال تک اس پر اجماع منعقد رہا، کسی کا اس میں کوئی اختلاف نہیں رہا کہ مرتد کی سزا قتل ہے۔(۸۱)

مغرب کی طرف سے مرتد کی سزا پر اعتراض

لیکن ہمارے اس آخری دور میں جب سے مغربی تہذیب سے متاثر جو نئی تحریک چلی ہے اس نے

مرتد کے قتل کے حکم پر بہت شور مچایا اور کہا کہ مرتد کو قتل کرنا آزادئ فکر کے خلاف ہے۔ آج کی مغربی تہذیب نے خود اپنا دین گھڑ رکھا ہے جس کا ایک کلمہ طیبہ یہ ہے کہ "ہر شخص کو آزادئ فکر حاصل ہے، اور آزادئ اظہار رائے حاصل ہے"۔ اور یہ ہر انسان کا بنیادی حق ہے۔ اسی کی بنیاد پر انہوں نے یہ اعتراض کیا کہ ایک شخص مسلمان ہوگیا لیکن اسلام اس کی سمجھ میں نہیں آیا، (یا العیاذ باللہ) وہ دین اسلام کو غلط سمجھتا ہے اور اس کی وجہ سے وہ اپنا دین تبدیل کرتا ہے تو اس کو کیوں سزا دی جائے؟ اور یہ دین تبدیل کرنا دنیوی جرم کی بات نہیں ہے۔ آخرت میں جو کچھ ہونا ہوگا وہ ہوجائے گا، لیکن دنیا کے اندر دین تبدیل کرنے سے کسی کو کیوں روکا جائے اور اس کو کیوں سزا دی جائے۔ اس لئے کہ اگر اس پر سزا جاری کی جائے گی تو یہ اس پر زبردستی ہوجائے گی۔ اس لئے ایسا کرنا آزادئ فکر کے خلاف ہے۔

مرتد کی سزا کے منکرین کا استدلال

ہمارے مسلم معاشرے میں ایک طبقہ ایسا موجود ہے جس کا کام ہی یہ ہے کہ جب مغرب کی طرف سے اسلام پر کوئی شبہ یا کوئی اعتراض وارد کیا جاتا ہے تو وہ طبقہ مغرب کے سامنے ہاتھ جوڑ کر کھڑا ہوجاتا ہے اور کہتا ہے کہ آپ نے جو فرمایا ہے وہ ہمارے مذہب پر صادق نہیں آتا، ہمارے مذہب میں ایسا نہیں ہے۔ چنانچہ مغرب نے جب مرتد کی سزا قتل پر اعتراض کیا تو اس طبقہ نے کہا کہ یہ تو خواہ مخواہ لوگوں نے منسوب کردیا ورنہ اسلام میں مرتد کی سزا قتل نہیں ہے۔ اور قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کیا کہ:

﴿لا اکراہ فی الدین قد تبین الرشد من الغی﴾ (البقرۃ: ۲۵۶)

یعنی دین کے معاملے میں کوئی اکراہ اور زبردستی نہیں ہے، ہدایت اور گمراہی واضح ہوچکی ہے۔ لہٰذا اب اس آیت کی رو سے جو چاہے ایمان لائے اور چاہے ایمان نہ لائے۔ ہمیں کسی پر زبردستی نہیں کرنی ہے۔ اصل بات یہاں سے چلی تھی کہ آزادئ اظہار رائے ہونی چاہئے۔ لہٰذا اگر کوئی اپنی رائے کی آزادی سے اسلام کو چھوڑتا ہے تو اس پر کوئی سزا جاری نہیں کرنی چاہئے۔

آزادئ اظہار رائے کا اصول کیسا ہے

پہلے تو یہ سمجھنا چاہئے کہ یہ آزادئ فکر اور آزادئ اظہار رائے کا اصول کیسا ہے؟ اور کیا یہ ایسا

مقدس اصول ہے کہ اس کے نتیجے میں جو شخص جو چاہے سوچے اور جو چاہے عمل کرے اور جو چاہے رائے قائم کرے؟ اس پر میں ایک واقعہ سناتا ہوں۔

ایک عجیب واقعہ

ایک معروف بین الاقوامی ادارہ ہے۔ جس کا نام "ایمنٹی انٹرنیشنل" ہے۔ اس کا ہیڈ آفس پیرس میں ہے، آج سے کئی سال پہلے اس ادارے کے ایک ریسرچ اسکالر سروے کرنے کے لئے پاکستان آئے، خدا جانے کیوں وہ میرے پاس انٹرویو لینے کے لئے آگئے، اور آکر گفتگو شروع کی کہ ہمارا مقصد آزادئ فکر اور آزادئ اظہار رائے کے لئے کام کرنا ہے، بہت سے لوگ آزادئ فکر کی وجہ سے جیلوں میں بند ہیں۔ اور یہ ایک ایسا غیر متنازعہ موضوع ہے جس میں کسی کو اختلاف نہیں ہونا چاہئے۔ مجھے اس لئے پاکستان بھیجا گیا ہے کہ میں اس موضوع پر مختلف طبقوں کے لوگوں کے خیالات معلوم کروں۔ میں نے سنا ہے کہ آپ کا بھی مختلف اہل دانش سے تعلق ہے، اس لئے آپ سے بھی کچھ سوالات کرنا چاہتا ہوں۔

آزادئ اظہار رائے کی کیا حدود و قیود ہونی چاہئیں؟

جب میں نے ان سے اس سروے کے بارے میں معلوم کیا تو میں نے ان کے سوالات کا جواب دینے سے انکار کردیا۔ پھر میں نے ان سے کہا کہ اگر آپ اجازت دیں تو آپ سے کچھ سوالات کروں؟ انہوں نے کہا کہ سوالات کرنے تو میں آیا تھا، آپ سوالات کرلیں۔ میں نے کہا کہ آپ کا ادارہ دنیا میں آزادئ فکر اور آزادئ اظہار رائے کو رواج دینے کے لئے کام کررہا ہے۔ میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ آپ کا کہنا یہ ہے کہ آزادئ فکر ہر انسان کا بنیادی حق ہے تو یہ بالکل مطلق من غیر شرط ہے یا اس پر کوئی حدود و قیود عائد ہوسکتی ہیں؟ مثلاً ایک شخص یہ کہتا ہے کہ میری رائے یہ ہے کہ جتنے دولت مند لوگ ہیں، انہوں نے ناجائز طریقے سے دولت کمائی ہے، لہٰذا ان کی ساری دولت لوٹ کر غریبوں میں تقسیم کرنی چاہئے۔ پھر وہ لوگوں کو اس کی دعوت دے کہ میں ایک گروہ بنارہا ہوں جو دولت مند لوگوں پر ڈاکے ڈال کر ان کی دولت چھین کر غریبوں میں تقسیم کرے گا۔ یہ اس شخص کی رائے ہے تو کیا اس کو اپنی اس رائے کے اظہار کی اجازت دی جائے گی یا اس کو روکا جائے گا؟ وہ صاحب کہنے لگے کہ اس کو روکا جائے گا۔ میں نے کہا کہ کیوں روکا جائے گا۔ اس لئے کہ

جب آزادیٔ اظہار رائے ہے تو اس کے اظہار سے اس کو کیوں روکا جائے گا؟ اگر اس کو روکا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آزادیٔ اظہار رائے بالکل مطلق نہیں ہے، بلکہ وہ کچھ حدود و قیود کی پابند ہے۔ کچھ شرائط کی پابند ہے کہ ان شرائط کا لحاظ کرنا ہوگا، ان شرائط کے ساتھ اظہار رائے کی آزادی ہوگی۔ تو کیا آپ اس کو مانتے ہیں کہ کچھ قیدیں ہونی چاہئیں؟ انہوں نے کہا کہ ہاں، کچھ قیدیں ہونی چاہئیں۔ مثلاً میرا خیال یہ ہے کہ آزادیٔ فکر کو اس شرط کا پابند ہونا چاہئے کہ اس کا نتیجہ دوسروں پر تشدد کی صورت میں ظاہر نہ ہو۔ میں نے کہا کہ جس طرح آپ نے اپنی سوچ سے "آزادیٔ فکر" پر ایک پابندی عائد کردی اسی طرح اگر کوئی دوسرا شخص اسی قسم کی کوئی اور پابندی اپنی سوچ سے عائد کرنا چاہے تو اس کو بھی اس کا اختیار ملنا چاہئے۔ ورنہ کیا وجہ ہے کہ آپ کی سوچ پر عمل کیا جائے اور دوسرے کی سوچ پر عمل نہ کیا جائے۔ لہٰذا اصل سوال یہ ہے کہ وہ کچھ قیدیں کیا ہونی چاہئیں؟ اور آپ کے پاس وہ معیار کیا ہے جس کی بنیاد پر آپ یہ فیصلہ کریں کہ آزادیٔ فکر پر فلاں قسم کی پابندی لگائی جاسکتی ہے اور فلاں قسم کی پابندی نہیں لگائی جاسکتی؟

انہوں نے جواب دیا کہ ہم نے اس موضوع پر باقاعدہ غور نہیں کیا۔ میں نے کہا کہ آپ اتنے بڑے عالمی ادارے سے وابستہ ہیں اور اسی کام کے سروے کے لئے آپ جارہے ہیں۔ لیکن یہ بنیادی سوال کہ آزادیٔ فکر کی کیا حدود ہونی چاہئیں؟ یہ سوال آپ کے ذہن میں نہیں ہے۔ آپ کا یہ پروگرام مجھے بار آور ہوتا نظر نہیں آتا۔ کہنے لگے کہ آپ کے یہ خیالات میں اپنے ادارے تک پہنچاؤں گا، اور اس موضوع پر جو ہمارا لٹریچر ہے وہ بھی فراہم کروں گا۔ یہ کہہ کر انہوں نے میرا پھیکا سا شکریہ ادا کیا اور رخصت ہوگئے۔

بہرحال، اس واقعہ سے یہ بتانا مقصود ہے کہ جو لوگ آزادیٔ فکر اور آزادیٔ اظہار رائے کے مجمل نعرے لگاتے ہیں، ان کو خود پتہ نہیں کہ کون سی آزادیٔ رائے مطلوب ہے اور کون سی آزادی مطلوب نہیں، اور اس آزادی کی حدود و قیود اور شرائط کیا ہیں؟ لہٰذا ان کی بنیاد پر کوئی شخص قرآن و سُنّت کی نصوص میں تاویلات کرے تو یہ کوئی دانش مندانہ طرز عمل نہیں ہوسکتا۔

منکرین کے استدلال کا جواب

جہاں تک اس آیت قرآنی لا اکراہ فی الدین کا تعلق ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی شخص کو زبردستی اوّلاً اسلام میں داخل نہیں کیا جائے گا، یہی وجہ ہے کہ اس کے بعد فرمایا:

﴿فمن یکفر بالطاغوت ویؤمن باللہ﴾ (البقرۃ : ۲۵۶)

اس آیت کا سیاق بتلارہا ہے کہ جو شخص ابھی اسلام میں داخل نہیں ہوا، ہم اس کو مجبور نہیں کریں گے کہ تم ضرور داخل ہوجاؤ۔ اور اس آیت کے شان نزول سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے۔ ہوتا یہ تھا کہ مدینہ منورہ میں اسلام سے پہلے بعض مرتبہ بچوں کو یہودی بننے پر مجبور کیا جاتا تھا، جب اسلام آیا تو انصار نے سوچا کہ جب اسلام سے پہلے ہم اپنے بچوں کو یہودی بننے پر مجبور کرتے تھے، تو اب کیوں نہ ان کو اسلام لانے پر مجبور کریں۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی کہ ان کو مجبور نہ کرو۔

مرتد کے قتل کا حکم کیوں ہے؟

لیکن جب ایک شخص ایک مرتبہ اسلام میں داخل ہوگیا اور اسلام کے محاسن سے وہ آگاہ ہوگیا، اب اگر وہ اسلام کو چھوڑنا چاہتا ہے تو دارالاسلام میں رہتے ہوئے اس کا یہ عمل فساد کا موجب ہے۔ اگر اسلام چھوڑنا ہے تو دارالاسلام سے نکل جائے اور دارالحرب چلا جائے اور وہاں جاکر جو چاہے کرے، کیونکہ اس پر وہاں ہماری ولایت ہی نہیں ہے، اور دارالاسلام میں رہتے ہوئے اگر وہ اسلام کو چھوڑے گا تو وہ ایسا ہے جیسے جسم کا ایک عضو فاسد ہوچکا ہو، اب اگر اس عضو کو باقی رکھا جائے گا تو اس کا فساد دوسرے اعضاء کی طرف سرایت کر جائے گا۔ اس وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿من بدل دینہ فاقتلوہ﴾

قتل مرتد پر احادیث تقریباً معنی متواتر ہیں۔ میں نے تکملہ فتح الملہم میں قتل مرتد کی احادیث کا استقصاء کیا تو سترہ احادیث اور آثار سے قتل مرتد کا ثبوت ملتا ہے۔ اس لئے یہ کہنا درست نہیں کہ قتل مرتد ثابت نہیں۔

منافق کے قتل کا حکم کیوں نہیں؟

سوال یہ ہوتا ہے کہ پھر منافق کے قتل کا حکم اسلام میں کیوں نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نفاق ایک امر باطن ہے، اور دنیاوی سزاؤں کا مدار ظاہر پر ہوتا ہے، ہم کسی کا دل چیر کر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ منافق ہے یا مسلمان ہے۔ اگر نفاق کو موجب قتل قرار دیا جاتا تو اس کا پتہ لگانا ایک آدمی

کے لئے ممکن نہیں۔ اسی وجہ سے ہر مذہب اور ملت میں احکام ظاہر پر ہوتے ہیں۔ اس لئے منافق کو واجب القتل قرار نہیں دیا گیا۔ اور مرتد چونکہ علی الاعلان اپنے ارتداد کا اظہار کرتا ہے۔ اس لئے اس پر قتل کے احکام جاری ہوتے ہیں۔

حضور ﷺ کا منافقین کو باوجود معلوم ہونے کے قتل نہ کرنا

سوال یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو تو وحی کے ذریعہ بہت سے منافقین کے بارے میں بتادیا گیا تھا کہ فلاں فلاں شخص منافق ہے۔ پھر آپ نے ان کو قتل کیوں نہیں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کو قتل نہ کرنے کی وجہ آپ نے خود بتادی تھی۔ چنانچہ ایک مرتبہ کسی صحابی نے آپ سے پوچھا کہ آپ منافقین کو قتل کیوں نہیں کرتے؟ آپ نے فرمایا کہ اگر میں ان کو قتل کروں تو دشمنان اسلام یہ پروپیگنڈہ کریں گے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ساتھیوں کو قتل کررہے ہیں جو اس بات کا اقرار کررہے ہیں کہ ہم مسلمان ہیں۔ اس لئے میں ان کو قتل نہیں کرتا۔

مرتد کی سزا کے منکرین کی طرف سے احادیث میں تاویل

جن لوگوں نے مرتد کی سزا قتل ہونے سے انکار کیا ہے، انہوں نے ان احادیث کی جن میں مرتد کی سزا قتل بیان کی گئی ہے، یہ تاویل کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ احادیث "باغی محارب" پر محمول ہیں۔ یعنی وہ شخص قتل کیا جائے گا جو مرتد ہونے کے بعد بغاوت بھی کرے۔ لیکن یہ تاویل ظاہر البطلان ہے۔ اس لئے کہ حدیث شریف میں فرمایا:

﴿من بدل دینه فاقتلوه﴾

اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی اسم مشتق پر کوئی حکم لگایا جاتا ہے تو مادہ اشتقاق اس کی علت ہوتا ہے۔ اس حدیث میں "بدل دینہ" پر اقتلوہ کا حکم لگایا۔ تو "تبدیل دین" قتل کی علت بنی، نہ کہ بغاوت اور محاربہ۔ اس لئے کہ وہ یہاں مذکور ہی نہیں۔ ایک روایت پیچھے گزری ہے جس میں "التارك لدينه" کے ساتھ "المفارق للجماعة" کا جملہ بھی موجود ہے۔ بعض لوگوں نے اس سے استدلال کیا ہے کہ صرف "ترک دین" کافی نہیں بلکہ "مفارقت جماعت" ضروری ہے۔ وہاں پر میں نے تفصیل سے جواب دے دیا تھا کہ "المفارق للجماعة" یہ صفت کاشفہ ہے۔ "التارك لدينه" کے لئے۔ اس لئے اس سے استدلال درست نہیں۔

قتل مرتد میں صحابہ کرامؓ کا عمل

اس کے علاوہ صحابہ کرامؓ نے جس طرح قتل مرتد کے حکم پر عمل کیا ہے وہ بھی اس کی واضح دلیل ہے۔ چنانچہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو جب آپ نے یمن کا امیر بنا کر بھیجا تو اس وقت حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ وہاں کے گورنر تھے۔ جب آپ وہاں پہنچے تو دیکھا کہ ایک شخص وہاں بندھا ہوا ہے، پوچھا کہ یہ کون ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ یہ مرتد ہوگیا ہے۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں اپنی سواری سے اس وقت تک نہیں اتروں گا جب تک اس کو قتل نہ کردیا جائے۔ دیکھئے وہاں کوئی بغاوت نہیں پائی گئی، تنہا ایک آدمی تھا، اس کے باوجود اسے قتل کیا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بغاوت اور محاربت شرط نہیں۔ اسی طرح عبداللہ بن خطل کا واقعہ بخاری شریف میں آتا ہے کہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کیا کرتا تھا اور مرتد ہوگیا تھا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قتل کا حکم دے دیا۔ حالانکہ اس کی طرف سے کوئی بغاوت کہیں منقول نہیں۔ یہ سب اس کی دلیلیں ہیں کہ صرف ارتداد پر بھی قتل کردیا جائے گا۔

باب ماجاء فی من شهر السلاح

﴿عن ابی موسی الاشعری رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: من حمل علینا السلاح فلیس منا﴾ (۸۲)

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص ہم پر ہتھیار اٹھائے، وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ یعنی وہ مسلمانوں میں شامل ہونے کے لائق نہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اس عمل سے کافر ہوجاتا ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کا کام نہیں کہ وہ دوسرے پر ہتھیار اٹھائیں۔

باب ماجاء فی حد الساحر

﴿عن جندب رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: حد الساحر ضربة بالسیف﴾ (۸۳)

حضرت جندب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جادوگر کی سزا یہ ہے کہ تلوار سے ایک مرتبہ میں اس کو مار دیا جائے۔ جادوگر دو قسم کے ہوتے ہیں۔

ایک وہ ہیں جن کا سحر کفر کی حد تک پہنچ جاتا ہے۔ اس حدیث میں اسی کے بارے میں حکم بیان کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ مرتد ہے اور مرتد کی سزا قتل ہے۔ سحر کی دوسری قسم وہ ہے کہ وہ سحر کفر اور شرک کی حد تک نہیں پہنچا، لیکن وہ فی نفسہ ناجائز اور حرام ہے، اس پر کوئی حد تو نہیں ہے۔ لیکن اس کو تعزیری سزا دے سکتے ہیں۔ اگر امام مناسب سمجھے تو اس کو تعزیراً قتل کرنا جائز ہے۔

باب ماجاء في الغال مايصنع به

﴿عن عمر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من وجد تموه غل في سبيل الله فاحرقوا متاعه قال صالح: فدخلت على مسلمة ومعه سالم بن عبدالله فوجد رجلا قدغل فحدث سالم بهذا الحديث فامربه فاحرق متاعه فوجد في متاعه مصحف فقال سالم بع هذا وتصدق بثمنه﴾

(۸۴)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم کسی شخص کو پاؤ کہ اس نے اللہ کے راستے میں جہاد میں خیانت کی ہے تو اس کا سامان جلادو۔ صالح کہتے ہیں کہ میں مسلمہ کے پاس گیا، ان کے ساتھ حضرت سالم بن عبداللہ بھی تھے، انہوں نے ایک شخص کو مال غنیمت میں چوری کا مرتکب پایا، تو حضرت سالم بن عبداللہ نے یہ حدیث بیان کردی، اس پر مسلمہ نے اس کا سامان جلانے کا حکم دے دیا۔ اس کے سامان میں ایک قرآن مجید نکلا تو حضرت سالم نے فرمایا کہ اسے بیچ کر اس کی قیمت صدقہ کردو۔

جمہور فقہاء کے نزدیک تعزیر بالمال جائز نہیں

اس حدیث سے بعض فقہاء نے تعزیر بالمال کے جواز پر استدلال کیا ہے کہ مال کے ذریعہ تعزیر جائز ہے۔ جبکہ اکثر فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ تعزیر بالمال جائز نہیں، صرف جسمانی سزا کے ذریعہ تعزیر کرنا جائز ہے۔ البتہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے تعزیر بالمال کو جائز قرار دیا ہے، حنفیہ میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت ہے کہ تعزیر بالمال جائز ہے۔ ان حضرات نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے ان میں سے ایک حدیثِ باب بھی ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں آپ نے

اس چور کا سامان جلانے کا حکم دیا۔ جمہور فقہاء یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ حدیث سنداً پوری طرح ثابت نہیں، کیونکہ اس کے ایک راوی صالح بن محمد بن زائدۃ کو منکر الحدیث کہا گیا ہے۔ اس لئے یہ حدیث قابل استدلال نہیں۔ اس کے علاوہ دوسری احادیث جو پیش کی جاتی ہیں ان پر بھی کلام کیا گیا ہے۔

متأخرین حنفیہ نے تعزیر بالمال کو جائز قرار دیا ہے

لیکن تعزیر بالمال کے عدم جواز پر بھی کوئی صریح دلیل مجھے نہیں ملی۔ عام طور پر فقہاء اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿لا یحل مال امری مسلم الا بطیب نفس منه﴾

یعنی کسی مسلمان کا مال اس کی طیب نفس کے بغیر حلال نہیں۔ لیکن یہ استدلال کمزور ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں اس مسلمان کا ذکر ہے جو کسی گناہ اور جرم کا مرتکب نہ ہو، لیکن اگر کوئی مسلمان کسی جرم کا مرتکب ہوا ہے تو اس پر جس طرح جسمانی سزا عائد کی جاسکتی ہے، اسی طرح مالی سزا بھی عائد کی جاسکتی ہے۔ اس لئے کہ مسلمان کا مال تو طیب نفس سے حلال ہوجاتا ہے، لیکن جان تو طیب نفس سے بھی حلال نہیں ہوتی، لہٰذا جب کسی مسلمان نے کوئی جرم کیا ہے اور پھر سزا کے طور پر اس کی جان کو کوئی نقصان پہنچایا جارہا ہے تو یہ سب کے نزدیک جائز ہے، تو پھر مال جو طیب نفس سے حلال ہوجاتا ہے، وہ جرم کے ارتکاب کی صورت میں بطریق اولی جائز ہوجانا چاہئے۔ چنانچہ بعض متأخرین فقہاء حنفیہ نے امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ تعزیر بالمال جائز ہے۔(۸۵)

باب ماجاء فیمن یقول للاخر "یامخنث"

﴿عن ابن عباس رضی الله عنهما عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: اذا قال الرجل للرجل: یایهودی فاضربوه عشرین واذا قال یا مخنث فاضربوه عشرین ومن وقع علی ذات محرم فاقتلوه﴾ (۸٦)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا کہ جو شخص دوسرے شخص کو یہودی یا مخنث کہہ کر پکارے تو اس کو بیس کوڑے مارو اور جو شخص کسی محرم عورت سے زنا کرے تو اسے قتل کردو۔

باب ماجاء في التعزير

﴿عن ابي بردة بن نيار قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يجلد فوق عشر جلدات الا في حد من حدود الله﴾

(۸۷)

حضرت ابوبردہ بن نیار رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ کی حدود کے علاوہ میں دس کوڑوں سے زیادہ نہ مارے جائیں۔

تعزیر کی حد میں فقہاء کا اختلاف

بعض اہل ظاہر نے اس حدیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ تعزیر میں دس کوڑوں سے زیادہ سزا نہیں دی جاسکتی۔ دوسری طرف بعض فقہاء نے یہ فرمایا ہے کہ تعزیر اسی کوڑوں سے کم کم ہے۔ اس لئے کہ سب سے کم حد حد قذف ہے یا حد شرب خمر ہے، اور وہ اسی کوڑوں کی ہوتی ہے، لہٰذا تعزیر میں اُناسی (۷۹) کوڑے تک لگائے جاسکتے ہیں۔ اسی (۸۰) یا اس سے زیادہ لگانا جائز نہیں۔ یہ حضرات اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين﴾

یعنی جو شخص کسی غیر حد والے جرم میں حد تک پہنچ جائے تو وہ ظلم کرنے والا ہے۔ لہٰذا جن جرائم میں شریعت نے حد مقرر نہیں کی، ان میں اتنے کوڑے لگانا جو حد کے برابر پہنچ جائیں، وہ ظلم ہے۔ اور حد تک اس وقت پہنچے گا جب وہ اسی کوڑے لگائے گا اور اسی سے کم میں وہ حد تک نہیں پہنچا۔ اس لئے اسی سے کم کوڑے لگانا تعزیراً جائز ہے۔

حنفیہ کا مشہور قول

دوسرے بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں اور حنفیہ کا مشہور قول بھی یہی ہے کہ تعزیراً صرف

انتالیس(۳۹) کوڑے لگائے جاسکتے ہیں، اس سے زیادہ نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ حد قذف اور حد شرب خمر کی سزا اگرچہ اسّی کوڑے ہیں، لیکن غلام کو نصف حد یعنی چالیس کوڑے لگائے جاتے ہیں، لہٰذا چالیس کوڑے بھی حد ہے اور تعزیر حد سے کم ہونی چاہئے۔ لہٰذا تعزیراً انتالیس کوڑے لگائے جاسکتے ہیں، اس سے زیادہ نہیں لگائے جاسکتے۔

میرے نزدیک راجح قول

لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ تعزیراً امام جتنے کوڑے چاہے لگاسکتا ہے، اس میں کوئی قید اور شرط نہیں ہے۔ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی مسلک ہے اور امام طحاوی نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ اس باب میں تین نقطہ ہائے نظر ہوئے۔ ایک اہل ظاہر کا، کہ ان کے نزدیک دس کوڑوں سے زیادہ تعزیراً نہیں لگائے جاسکتے۔ دوسرا مسلک ان کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حد سے کم کم تعزیر جاری کی جاسکتی ہے۔ تیسرا مسلک ان کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تعزیر میں کوئی قید نہیں امام جتنے چاہے کوڑے لگاسکتا ہے۔ میرے نزدیک یہی تیسرا قول راجح ہے۔

قول راجح کے دلائل

تیسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ ایک حدیث پیچھے آپ نے پڑھی ہے کہ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کی باندی سے زنا کرلے تو اگر بیوی نے باندی کو شوہر کے لئے حلال نہیں کیا تھا تو رجم کیا جائے گا۔ اور اگر حلال کردیا تھا تو سو کوڑے لگائے جائیں گے۔ اس لئے کہ حلال کرنے کے نتیجے میں ایک شبہ پیدا ہوگیا، اس شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہوجائے گی۔ اب تعزیراً اس کو سو کوڑے لگانے کا حکم دیا گیا، حالانکہ یہ سو کوڑے اخف الحدود یعنی ثمانین سے زیادہ ہیں اور خود زانی کی حد سو کوڑے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ تعزیر میں سو کوڑے تک لگائے جاسکتے ہیں۔

اہل ظاہر کا استدلال اور اس کا جواب

اہل ظاہر حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا کہ حدود اللہ کے علاوہ میں دس کوڑے سے زیادہ مت لگاؤ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ تعزیر میں دس کوڑوں سے زیادہ کی سزا نہیں دی جاسکتی، اس لئے کہ ابھی پیچھے حدیث گزری ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے کو "یہودی" یا "مخنث" کہے تو اس کو بیس کوڑے لگاؤ اور یہ بیس کوڑے دس سے زائد ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث کا وہ مطلب نہیں جو انہوں نے نکالا ہے۔ میرے نزدیک "واللہ سبحانہ اعلم" اس حدیث کا یہ مطلب ہے کہ اصل میں جرائم دو قسم کے ہوتے ہیں۔

جرم کی دو قسمیں

ایک جرم وہ ہے جو شرعاً فی نفسہ گناہ تھا۔ اور دوسرا جرم وہ ہے جو شرعاً فی نفسہ گناہ نہیں تھا، لیکن حاکم کے حکم کی خلاف ورزی کی وجہ سے گناہ بن گیا۔ پہلے جرم کی مثال جیسے چرس، افیون، بھنگ کھانا، یہ شرعاً بھی گناہ ہے اور قانوناً بھی جرم ہے۔ دوسرے جرم کی مثال یہ ہے کہ جیسے ٹریفک کا قانون ہے کہ بائیں طرف چلو، اگر کوئی بائیں چلنے کے بجائے دائیں طرف چلے تو قانوناً یہ جرم ہے، شرعاً گناہ نہیں تھا۔ لیکن حاکم کے حکم کی خلاف ورزی نے اس کو گناہ بنادیا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

﴿واطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم﴾ (النساء: ۵۹)

لہٰذا "اولی الامر" کی اطاعت بھی واجب ہے۔ تو "اولی الامر" کے حکم کی خلاف ورزی کی وجہ سے گناہ بن گیا۔ حدیثِ باب میں "حد من حدود اللہ" سے مراد وہ گناہ ہیں جو شرعاً فی نفسہ گناہ ہیں اور قانوناً بھی اس کو جرم قرار دیا گیا ہو۔ اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ دس کوڑوں سے زیادہ سزا نہ دی جائے، مگر ایسے جرم میں جو شرعاً فی نفسہ بھی گناہ ہو۔ اور جو اعمال شرعاً گناہ نہیں تھے، لیکن حاکم کے حکم کی خلاف ورزی کی وجہ سے گناہ بن گئے ہوں، ان میں تعزیری سزا دس کوڑے سے زیادہ نہ دی جائے۔ مثلاً کوئی شخص ٹریفک کے کسی قانون کی خلاف ورزی کرے تو اس کو دس کوڑوں سے زیادہ سزا نہ دی جائے۔ البتہ اگر ایسا گناہ کرے جو فی نفسہ بھی گناہ ہو تو اس کو دس کوڑوں سے زیادہ سزا دی جاسکتی ہے۔ لہٰذا حدیثِ باب سے اس پر استدلال کرنا کہ تعزیری سزا دس کوڑوں سے زیادہ نہیں دی جاسکتی، یہ استدلال درست نہیں۔

"من بلغ حدا فی غیر حد" کا جواب

جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے جس میں فرمایا گیا کہ من بلغ حدا فی غیر حد فهو من المعتدین اس میں ایک توجیہ تو وہی ہو سکتی ہے کہ حد ثانی سے مراد گناہ ہے۔ یعنی من بلغ حدا فی غیر الم فهومن المعتدین۔" دوسری توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ جب کسی شخص پر شرعی اعتبار سے حد ثابت نہ ہو، یا تو اس لئے کہ معیار شہادت پورا نہیں پایا گیا یا اس میں شبہ فی الفعل یا شبہ فی المحل وغیرہ پایا گیا، جس کی وجہ سے حد لازم نہیں ہوئی تو اس صورت میں اس کو جو تعزیری سزا دو، اس میں حد تک نہ پہنچ جاؤ بلکہ اس سے کم کم رکھو۔ مثلاً ایک شخص نے چوری کی لیکن "حرز" نہ پائے جانے کی وجہ سے اس پر سے حد ساقط ہوگئی اور اس کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا۔ اب اگر امام یہ کہے کہ میں تعزیراً اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیتا ہوں، تو یہ حکم دینا جائز نہیں۔ اس لئے کہ پھر تو حد ساقط ہونے کا کوئی مطلب ہی نہ رہا۔ اس حدیث من بلغ حدا فی غیر حد میں اسی کی ممانعت کی گئی ہے۔

تعزیراً قتل کرنے کا حکم

اب سوال یہ ہے کہ تعزیراً کسی کو قتل کر سکتے ہیں یا نہیں؟ حنفیہ کا مختار مسلک یہ ہے کہ تعزیراً قتل کیا جا سکتا ہے، اور دلیل میں وہ حدیث ابھی گزری ہے کہ آپ نے فرمایا:

﴿وان عاد فی الرابعة فاقتلوه﴾

یعنی اگر چوتھی مرتبہ کوئی شخص شراب پیئے تو اس کو قتل کردو۔ حنفیہ فرماتے ہیں کہ یہ تعزیر پر محمول ہے۔

تعزیر کا باب بہت وسیع ہے

تعزیر کا باب بہت وسیع ہے اور اس میں امام کو بہت وسیع اختیارات دیئے گئے ہیں کہ وہ حالات کے اعتبار سے جتنی چاہے سزا دے دے۔ لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اسلام کا نظام حدود و تعزیرات بڑا سخت ہے، حالانکہ اسلام میں نظام عقوبت اتنا لچک دار ہے کہ اور کسی نظام میں اتنی لچک نہیں۔ آپ نے دیکھا کہ زیادہ تر جرائم تعزیر کے تحت آتے ہیں۔ اور تعزیر میں کوئی سزا شریعت کی

طرف سے مقرر نہیں کی گئی، بلکہ امام کی صوابدید پر چھوڑا گیا ہے کہ وہ حالات کا مناسب جائزہ لے کر مناسب سزا دے۔ فقہاء کرامؒ نے یہاں تک لکھا ہے کہ تعزیراً کسی کو صرف ترش روئی سے دیکھ کر چھوڑ دیا جائے تو یہ بھی سزا کافی ہے۔ اس کو "نظرۃ شذرۃ" کہا جاتا ہے۔ انتہائی سزا یہ ہے کہ تعزیراً قتل کر دیا جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس کا باب بڑا وسیع ہے۔

اور اس میں اصل اختیار تو امام کو ہے، لیکن امام قاضی کو اپنے اختیارات سپرد کر دیتا ہے، اس صورت میں امام قاضی کو پابند کر سکتا ہے کہ فلاں جرم میں اتنی سزا تک دے سکتے ہو، اور قانوناً اس کا دائرہ مقرر کر سکتا ہے۔(۸۸)

والله سبحانه وتعالى اعلم



بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

ابواب الصید

عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم

باب ماجاء مایوکل من صید الکلب ومالا یوکل

﴿عن عدی بن حاتم قال قلت: یا رسول اللّٰہ! انا نرسل کلابا لنا معلمة قال: کل ما امسکن علیک، قلت: یا رسول اللّٰہ! وان قتلن؟ قال: وان قتلن مالم یشرکھا کلب من غیرھا قال: قلت: یا رسول اللّٰہ! انا نرمی بالمعراض قال: ما خزق فکل وما اصاب بعرضہ فلا تاکل﴾ (۸۹)

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ یہ حاتم الطائی کے بیٹے ہیں جو اپنی سخاوت میں مشہور ہیں۔ یہ پہلے نصرانی تھے، بعد میں اللہ تعالیٰ نے ان کو اسلام کی توفیق عطا فرمائی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا شکار کا مشغلہ زیادہ رہتا تھا، اس وجہ سے صید کے باب میں ان سے کثرت سے روایات مروی ہیں۔ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! ہم اپنے سدھائے ہوئے کتے جن کو شکار کی تربیت دی ہوئی ہوتی ہے، شکار کرنے کے لئے چھوڑتے ہیں، جب وہ کتے اس شکار کے جانور کو ہمارے پاس لاتے ہیں تو بعض اوقات وہ جانور اس وقت تک مر چکا ہوتا ہے تو اب شکار کو ہمارے لئے کھانا جائز ہے یا نہیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا کہ جس جانور کو وہ کتے تمہارے لئے روک کر لائے ہوں، ان کو تم کھاسکتے ہو۔ یعنی کتے نے شکار کرنے کے بعد شکار کے جانور کو کھایا نہیں بلکہ اس کو تمہارے لئے روک کر رکھا ہے وہ تم کھاسکتے ہو۔ لیکن اگر کتے نے اس جانور میں سے خود کچھ کھالیا ہے تو اب اس شکار کو تم نہیں کھاسکتے، اس لئے کہ اس صورت میں وہ جانور وما اکل السبع میں داخل ہوجائے گا۔ جس کے کھانے کی ممانعت قرآن میں آچکی ہے۔ اور اس کتے کا خود کھالینا اس بات کی

علامت۔ ہے کہ وہ تمہارے لئے شکار نہیں کر رہا تھا بلکہ اس نے اپنے لئے شکار کیا تھا۔ اس لئے اس کا کھانا تمہارے لئے جائز نہیں۔

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! چاہے ان کتوں نے اس جانور کو قتل ہی کر دیا ہو اور ہمیں ذبح کرنے کا موقع نہ ملا ہو تب بھی یہی حکم ہے کہ اس جانور کا کھانا ہمارے لئے حلال ہے؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگرچہ ان کتوں نے جان سے مار دیا ہو تب بھی تمہارے لئے کھانا جائز ہے جب تک ان کتوں کے ساتھ کوئی اور کتا شریک نہ ہو گیا ہو۔ یعنی تم نے اپنا کتا "بسم اللہ" پڑھ کر شکار کی طرف چھوڑا اور جب اس نے جانور پر حملہ کیا تو اس وقت ایک دوسرا کتا بھی حملہ کرنے میں شریک ہو گیا اور دونوں نے مل کر شکار کو ہلاک کیا تو اس صورت میں وہ جانور کھانا تمہارے لئے جائز نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ تم نے اپنے کتے پر تو "بسم اللہ" پڑھی تھی لیکن دوسرے کتے پر نہیں پڑھی تھی جبکہ جانور دونوں کے مشترکہ حملے سے ہلاک ہوا اس لئے یہ جانور تمہارے لئے حلال نہیں۔

اگر مشروع اور غیر مشروع دو سبب پائے جائیں تو جانور حلال نہیں

اس حدیث سے فقہاء کرام نے یہ مسئلہ مستنبط فرمایا ہے کہ اگر کسی جانور کی ہلاکت میں دو سبب جمع ہو گئے ہوں، جس میں سے ایک سبب مشروع ہو اور دوسرا سبب غیر مشروع ہو تو اس صورت میں وہ جانور حلال نہیں ہوگا۔ مثلاً ایک پرندے کو تیر مارا اور تیر لگنے کے بعد وہ پرندہ پانی میں گر گیا اور پانی کے اندر وہ مردہ ملا تو اب یہ معلوم نہیں کہ اس کی موت تیر لگنے کی وجہ سے واقع ہوئی یا پانی میں ڈوبنے کی وجہ سے موت ہوئی، تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر تیر لگنے کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوئی تھی تو وہ جانور حلال ہوگا اور اگر پانی کی وجہ سے موت واقع ہوئی تھی تو وہ پرندہ حرام ہوگا لیکن چونکہ یہاں دو سبب ہلاکت ایک ساتھ جمع ہو گئے تھے، اس لئے وہ جانور حرام ہوگا اور اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔(۹۰)

حلت اور حرمت کے بارے میں بنیادی اصول

اس مسئلہ کی بنیاد ایک بنیادی اصول پر ہے، وہ یہ کہ گوشت میں اصل حرمت ہے اور گوشت کے علاوہ دوسری اشیاء میں اصل حلت اور اباحت ہے۔ لہٰذا دوسری اشیاء اس وقت تک جائز اور

مباح سمجھی جائیں گی جب تک ان میں دلیل حرمت یقینی طور پر نہ پائی جائے مثلاً روٹی کے اندر اصل حلت اور اباحت ہے، چاہے وہ روٹی تم نے کسی کافر سے خریدی ہو، اس روٹی کو کھانا تمہارے لئے حلال ہے جب تک یہ ثابت نہ ہوجائے کہ اس میں کوئی نجس اور حرام چیز شامل کی گئی ہے، البتہ جب یہ ثابت ہوجائے کہ اس میں فلاں حرام یا نجس چیز شامل کی گئی ہے تو اس وقت وہ روٹی حرام ہوجائے گی۔ لیکن گوشت میں اصل حرمت ہے جب تک اس بات پر دلیل قائم نہ ہوجائے کہ یہ جانور مشروع طریقے سے ذبح کیا گیا ہے اس وقت تک اس جانور کے گوشت کو حرام سمجھا جائے گا۔ لہٰذا اگر کوئی کافر گوشت فروخت کررہا ہو تو جب تک دلیل شرعی سے ہمیں یہ معلوم نہ ہوجائے کہ یہ جانور مشروع طریقے سے ذبح کیا گیا ہے اس وقت تک اس گوشت کو خرید کر کھانا ہمارے لئے جائز نہیں۔ لہٰذا گوشت کو حلال کہنے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے اور دوسری اشیاء کو حرام قرار دینے کے لئے دلیل کی ضرورت ہوگی۔ حلت اور حرمت کے بارے میں یہ بہت اہم اصول ہے جو ذہن میں رہنا چاہئے۔

صرف احتمال کی بنیاد پر اشیاء کو حرام نہیں کہا جائے گا

آج کل غیر مسلم ممالک میں خاص طور پر یہ بہت بڑا مسئلہ بن گیا ہے اور اللہ بچائے اب تو مسلم ملکوں میں بھی مسئلہ پیدا ہوگیا ہے۔ وہ یہ کہ غیر مسلم ممالک میں بہت سی ایسی اشیاء فروخت ہوتی ہیں جن کے اندر کسی نجس یا حرام چیز کے شامل ہونے کا احتمال ہوتا ہے، لہٰذا ان اشیاء میں مندرجہ بالا اصول سے یہ مسئلہ نکل آئے گا کہ اگر گوشت کے علاوہ کوئی چیز ہے اور اس چیز کے بارے میں شک ہورہا ہے کہ اس میں کوئی ناجائز چیز تو نہیں ملی ہوئی، تو جب تک اس میں حرام یا ناجائز چیز کے شامل ہونے کا یقین حاصل نہ ہوجائے اس وقت تک اس چیز کو کھانا جائز ہے۔ مثلاً ڈبل روٹی ہے، بعض ڈبل روٹیوں کے بارے میں یہ سننے میں آیا ہے کہ اس میں کوئی نجس یا حرام چیز شامل ہوتی ہے۔ مثلاً بعض اوقات ڈبل روٹی پر مردار کی چربی لگادیتے ہیں، لیکن ڈبل روٹی میں چونکہ اصل حلت ہے لہٰذا جب تک ہمیں یقین سے یہ معلوم نہیں ہوجائے گا کہ اس ڈبل روٹی میں فلاں حرام اور نجس چیز شامل ہے، اس وقت تک ڈبل روٹی کھانے کی گنجائش ہے اور ناواقفیت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس ڈبل روٹی کو کھاسکتے ہیں اور بہت زیادہ کھوج کاوش میں پڑنے کی ضرورت نہیں۔ ہاں اگر یقین سے یہ معلوم ہوجائے کہ بازار میں کوئی بھی ڈبل روٹی ایسی نہیں ہے جو کسی نہ کسی نجس اور حرام چیز کی آمیزش سے خالی ہو تو اس صورت میں ڈبل روٹی کھانا جائز نہیں ہوگا۔

ڈبوں میں پیک شدہ گوشت

لیکن گوشت کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ اس لئے کہ جب تک یقین سے معلوم نہ ہوجائے کہ یہ گوشت مشروع طریقے پر ذبح کئے ہوئے جانور کا ہے اس وقت تک اس گوشت کو کھانا جائز نہیں۔ لہٰذا آج کل ڈبوں میں جو پیک شدہ گوشت آسٹریلیا اور نیوزی لینڈ وغیرہ سے آتے ہیں، افسوس یہ کہ آج کل سعودی عرب اور خلیج کی ریاستوں میں بھی ان کا بہت رواج ہے، ان ڈبوں پر یہ عبارت لکھی ہوئی ہوتی ہے۔ مذبوح علی الطریقة الاسلامیة اس عبارت سے دھوکہ کھا کر مسلمان اس گوشت کو استعمال کرلیتے ہیں۔ حالانکہ اس ڈبے کے اوپر صرف اس عبارت کے لکھے ہونے سے یہ یقین حاصل نہیں ہوتا کہ واقعۃً اس کو اسلامی طریقے سے ذبح کیا گیا ہے۔ جب تک یہ تحقیق نہ کرلی جائے کہ یہ عبارت لکھنے والا کون ہے؟ اور کس بنیاد پر اس نے یہ لکھا ہے اور واقعۃً اس کو شرعی طریقے پر ذبح کیا گیا ہے یا نہیں؟ اس وقت تک اس ڈبے میں پیک شدہ گوشت کو کھانا جائز نہیں۔ عجیب بات یہ ہے کہ بعض لوگوں نے بتایا کہ یہ ایک مہر ہوتی ہے جو ڈبے پر لگادیتے ہیں حتی کہ مچھلی کے ڈبے پر بھی مذبوح علی الطریقة الاسلامیة کی مہر لگی ہوئی دیکھی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ ایسی مہر کا کیا اعتبار ہے۔

مندرجہ بالا مسئلہ غیر مسلم ممالک کے گوشت کا ہے لیکن جہاں مسلمان ہوں تو چونکہ مسلمانوں کے ظاہر حال کو مشروع طریقے پر ہی محمول کیا جاتا ہے۔ اس لئے وہاں ظاہر حال سے یہی سمجھا جائے گا کہ یہ مذبوح گوشت ہے، لہٰذا اس کی تحقیق کرنا واجب نہیں۔ البتہ ایسے شہر میں جہاں زیادہ تر غیر مشروع گوشت کا رواج ہے اور وہ مسلمانوں کا شہر ہے، اس صورت میں بھی تحقیق کرنا واجب ہے، بغیر تحقیق کے کھانا جائز نہیں۔

گوشت اور دوسری اشیاء میں فرق کی وجہ

یہ جو اصول میں نے بتایا کہ دوسری اشیاء میں اصل حلّت ہے اور گوشت ہی اصل حرمت ہے۔ ان دونوں میں فرق کی کیا وجہ ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ گوشت جانور کا ہوتا ہے اور زندہ جانور باجماع حرام ہے اور جانور اس وقت حلال ہوتا ہے جب وہ مشروع طریقے پر ذبح کرلیا جائے۔ لہٰذا جانور میں اصل حرمت ہے۔ اس حرمت کو زائل کرنے کے لئے شریعت نے ذبح کا ایک مخصوص

طریقہ بتادیا کہ یہ طریقہ اختیار کروگے تو جانور حلال ہوجائے گا اور یہ طریقہ اختیار نہیں کروگے تو جانور حلال نہیں ہوگا بلکہ حرمت باقی رہے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ جانور میں اصل حرمت ہے۔ جب تک اس کو صحیح طریقے پر ذبح کئے جانے کا علم نہ ہوجائے۔

بہرحال، حدیثِ باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے یہ جو فرمایا کہ تم اپنے کتے کے شکار کئے ہوئے جانور کو کھاسکتے ہو جب تک اس کتے کے ساتھ کوئی دوسرا کتا شریک نہ ہوگیا ہو۔ اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ چونکہ جانور میں اصل حرمت ہے اور جب شکار کے وقت دوسرا کتا بھی شامل ہوگیا تو اب یہ پتہ چلانا مشکل ہے کہ اس جانور کی ہلاکت آپ کے بھیجے ہوئے کتے کے حملہ کرنے سے ہوئی یا دوسرے کتے کی وجہ سے ہلاکت واقع ہوئی تو اب شبہ پیدا ہوگیا کہ وہ جانور مشروع طریقے سے ہلاک ہوا یا غیر مشروع طریقے سے ہلاک ہوا۔ اس شبہ کی وجہ سے یہ نہیں ہوگا کہ جانور میں حرمت آجائے گی، اس لئے کہ وہ تو پہلے سے حرام تھا بلکہ حلت آنا بند ہوجائے گی۔

صرف شک وشبہ کی وجہ سے حرمت نہیں آتی

اور جن اشیاء میں اصلاً اباحت ہوتی ہے ان میں صرف شک و شبہ کی وجہ سے حرمت نہیں آتی، جب تک کہ حرمت کا یقین نہ ہوجائے۔ چنانچہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا مؤطا امام مالکؒ میں مشہور واقعہ آیا ہے کہ آپ ایک جنگل اور بیابان سے گزر رہے تھے۔ راستے میں وضو کے لئے پانی کی ضرورت پیش آئی تو ایک حوض راستے میں نظر آیا۔ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ بھی ساتھ تھے۔ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ سامنے سے حوض کا مالک آرہا ہے، اس سے آپ نے یہ پوچھنا شروع کردیا کہ یا صاحب الحوض! هل ترد حوضك السباع؟ کیا تمہارے حوض پر درندے پانی پینے کے لئے آتے ہیں؟ ان کے سوال کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اگر درندے پانی پینے کے لئے آتے ہوں گے تو ان کا جھوٹا اس حوض کے پانی میں گرتا ہوگا اور اس کی وجہ سے حوض کا پانی ناپاک ہوگا تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اس سے پہلے کہ وہ حوض والا کچھ جواب دیتا، حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اس سے فرمایا یا صاحب الحوض، لاتخبرنا یعنی ہمیں یہ مت بتانا کہ اس حوض پر درندے آتے ہیں یا نہیں؟ آپ نے اس کو بتانے سے اس لئے منع فرمادیا کہ پانی کے اندر اصل طہارت ہے اور اصلاً اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے، لیکن چونکہ یہ حوض کھلا ہوا تھا اس لئے شک پیدا ہوگیا کہ شاید اس پر درندے پانی پینے کے

لئے آتے ہوں، اس شک کی وجہ سے طہارت اصلیہ زائل نہیں ہوگی۔ اس لئے اس پانی کو نجس نہیں کہا جائے گا جب تک کہ نجس ہونے کا یقین حاصل نہ ہوجائے۔ لہٰذا اگر حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے سوال کے جواب میں صاحب الحوض یہ کہہ دیتا کہ ہاں کبھی کبھار درندے حوض پر آتے ہیں تو اس کی وجہ سے بھی شک پیدا ہوجاتا اور شک کی بنیاد پر پانی تو ناپاک نہ ہوتا لیکن خواہ مخواہ دل میں وسوسے پیدا ہوتے کہ معلوم نہیں وضو درست ہوا یا نہیں؟ اس لئے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے یا صاحب الحوض لا تخبرنا کہہ کر اس شک اور وسوسے کی جڑ ہی کاٹ دی۔

زیادہ تحقیق میں بھی نہیں پڑنا چاہئے

اس سے معلوم ہوا کہ اشیاء مباحہ میں اگر شک پیدا ہوجائے تو اس شک کی وجہ سے وہ چیز حرام نہیں ہوتی۔ اور حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے اس عمل سے پتہ چلا کہ کسی چیز کی بہت زیادہ تحقیق اور کاوش کرنا بھی ضروری نہیں کہ انسان ہر چیز کی کھود کرید میں لگ جائے کہ اس چیز کے اندر کیا حرام چیز شامل ہے؟ فلاں چیز میں کیا اجزاء ہیں؟ اس لئے کہ جب شریعت نے تمہیں شک کے باوجود اس چیز کو استعمال کرنے کی اجازت دی ہے تو پھر یہ ناواقفیت بھی ایک نعمت ہے۔ اس نعمت کو تحقیق کر کے زائل کرنے کی کوشش مت کرو۔ بعض لوگوں کو اس کا ذوق ہوتا ہے کہ ہر چیز کی بال کی کھال نکالنے کی فکر میں لگے رہتے ہیں، مثلاً یہ کہ ڈالڈا گھی میں فلاں چیز شامل ہے اور اب اس کی تحقیق کے پیچھے پڑ گئے۔ حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے پاس ایک صاحب آیا کرتے تھے، وہ اس تحقیق میں لگے ہوئے تھے کہ ڈالڈا گھی میں ایسی چیز شامل ہے جو نجس یا حرام ہے۔ روزانہ حضرت والد صاحب کے پاس کبھی اخبار لاکر دکھاتے۔ کبھی کچھ لاکر دکھاتے اور بتاتے کہ دیکھئے اخبار میں یہ آیا ہے۔ فلاں رسالے میں یہ آیا ہے۔ حضرت والد صاحب فرماتے کہ میں اس کو نہیں پڑھتا، اس کو واپس لے جاؤ، تم خود پڑھ لینا۔ بہرحال ان اشیاء میں عموم بلویٰ ہے۔ ساری قوم اس کے اندر مبتلا ہے۔ اور ہم اس کے مامور بھی نہیں کہ بلاوجہ بہت زیادہ کھود کرید کریں اس لئے کہ اگر بہت زیادہ کھود کرید کی جائے گی تو دنیا میں کوئی چیز حلال نہیں رہے گی۔

حدیثِ باب کا دوسرا جملہ

﴿قلت: یا رسول اللہ انا نرمی بالمعراض، قال ما خزق فکل

وما اصاب بعرضه فلا تاکل

یہ حدیث کا دوسرا جملہ ہے۔ حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم بعض اوقات معراض پھینکتے ہیں۔ معراض ایک قسم کا تیر ہوتا تھا۔ سہم اور معراض میں یہ فرق ہے کہ سہم نوکدار اور پر والا تیر ہوتا ہے۔ اور معراض میں نوک اور پر نہیں ہوتے بلکہ وہ سیدھا اور چپٹا ہوتا ہے۔ اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ معراض کے آگے نوک کے بجائے دھار ہوتی ہے اور وہ دھار طول میں ہوتی ہے۔ حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ نے سوال کیا کہ اگر معراض سے جانور شکار کریں تو اس جانور کا کیا حکم ہے؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا ماخزق فکل خزق کے معنی ہیں "جرح" اور بعض حضرات نے اس کے معنی کئے ہیں "آرپار ہونا" مطلب یہ ہے کہ جو تیر زخمی کردے یا آرپار ہوجائے اس جانور کو کھالو اور جو تیر جانور کو چوڑائی میں لگے اس کو مت کھاؤ۔ ایک دوسری روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں کہ فانہ وقیذ یعنی وہ جانور "موقوذۃ" کے حکم میں ہے، اس لئے کہ وہ جانور اس تیر کی چوٹ سے مرا ہے زخمی ہونے کی وجہ سے نہیں مرا ہے۔

چوٹ سے ہلاک ہونے والا جانور حلال نہیں

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی آلہ جارحہ ہے اور بسم اللہ پڑھ کر وہ آلہ جارحہ استعمال کیا ہے تب تو وہ شکار حلال ہوجائے گا لیکن اگر آلہ جارحہ نہیں ہے بلکہ وہ آلہ مثقل ہے اور وہ آلہ اپنے ثقل کی وجہ سے جانور کو چوٹ لگائے اور اس سے جانور کی موت واقع ہوجائے تو وہ جانور حلال نہیں ہوگا، الا یہ کہ اس جانور کو پکڑنے کے بعد زندہ حالت میں پائے اور اس کو ذبح کرلے تو اس وقت وہ جانور حلال ہوجائے گا۔

غلیل سے شکار کئے ہوئے جانور کا حکم

اس حدیث سے فقہاء کرام نے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ غلیل سے کیا ہوا شکار حلال نہیں ہوتا جب تک اس کو ذبح نہیں کرلیا جائے، کیونکہ غلیل کا "غلہ" یا پتھر محدد نہیں ہوتا اور جارح نہیں ہوتا، اگر وہ غلہ کسی جانور کو لگ جائے اور اس کی وجہ سے وہ ہلاک ہوجائے تو وہ ہلاکت چوٹ کی وجہ سے واقع ہوگی اور وہ جانور "موقوذۃ" کے حکم میں ہوگا اس لئے وہ جانور حلال نہیں ہوگا۔ عربی زبان میں غلیل کو "بندقۃ" کہا جاتا ہے، چنانچہ ہدایہ میں جہاں "بندقۃ" کا حکم بیان کیا گیا ہے،

اس سے مراد غلیل ہی ہے۔(۹۱)

بندوق سے شکار کئے ہوئے جانور کا حکم

اب سوال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بسم اللہ پڑھ کر بندوق یا رائفل وغیرہ کی گولی چلائے اور وہ شکار ہلاک ہوجائے تو وہ حلال ہوگا یا نہیں؟ یہ مسئلہ فقہاء متقدمین کی کتابوں میں موجود نہیں ہے، اس لئے کہ اس زمانے میں بندوق وغیرہ کا رواج نہیں تھا اور علماء عصر کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہوگیا۔ علماء عصر کی ایک جماعت اس جانور کو حلال قرار دیتی ہے جبکہ دوسری جماعت اس کو حلال قرار نہیں دیتی۔ جو حضرات علماء اس جانور کو حلال قرار دیتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت جس وقت گولی جاکر لگتی ہے تو وہ گولی آر پار ہوجاتی ہے، لہٰذا وہ "ماخزق" میں داخل ہے جس کا بیان حدیث کے پہلے جملے میں آیا ہے اور پھر اس گولی کے پار ہونے کی وجہ سے اتنا خون نکلتا ہے کہ بسا اوقات چھری سے ذبح کے وقت بھی اتنا خون نہیں نکلتا، لہٰذا ذبح کا جو اصل مقصد ہے کہ خون جانور کے اندر نہ رہ جائے، بلکہ باہر نکل جائے۔ یہ مقصد اس سے حاصل ہوجاتا ہے، لہٰذا گولی سے کیا گیا شکار حلال ہے۔

جو حضرات علماء اس جانور کو حرام قرار دیتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ بندوق کی گولی بذات خود محدد نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وہ دھار دار نہیں ہوتی، اور جب وہ شکار کو جاکر لگتی ہے تو اس کے نتیجے میں شکار کو چوٹ لگتی ہے، البتہ چونکہ وہ گولی دور سے اور تیز رفتاری سے آتی ہے اس لئے وہ جسم کو پھاڑ کر اندر گھس جاتی ہے ورنہ اس گولی کے اندر بذات خود جارح اور محدد ہونے اور جسم پھاڑنے کی صلاحیت نہیں ہے، اس لئے وہ گولی محدد کے حکم میں داخل نہیں۔ بلکہ مثقل کے حکم میں داخل ہے۔ اس لئے گولی سے شکار کیا ہوا جانور حلال نہیں۔

چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ردالمحتار میں فرمایا ہے کہ گولی لگنے کی وجہ سے جو موت واقع ہوتی ہے وہ اندفاع عنیف یعنی شدید ثقل کیوجہ سے موت واقع ہوتی ہے۔ بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اس جانور کی موت احراق کی وجہ سے واقع ہوتی ہے، اس لئے کہ گولی محرق ہے اور فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ محرق محدد کے حکم میں ہے، اس وجہ سے وہ جانور حلال ہونا چاہئے۔ لیکن حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہ نے لکھا ہے کہ یہ بندوق کی گولی محرق نہیں ہے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے زمانے میں اس طرح تجربہ کیا کہ ایک روئی کا گالہ سامنے رکھا اور اس پر فائر کیا، اس کے نتیجے میں گولی اس میں سے گزر گئی اور اس میں آگ نہیں لگی، اگر وہ محرق ہوتی تو روئی میں آگ لگتی۔

اس سے معلوم ہوا کہ وہ محرق نہیں۔ اسی وجہ سے حضرت گنگوہی اور ہمارے علماء دیوبند کے بیشتر حضرات کا یہی فتویٰ ہے کہ گولی سے شکار کیا ہوا جانور حلال نہیں ہوتا جب تک کہ اس کو باقاعدہ ذبح نہ کرلیا جائے۔

لیکن چونکہ یہ مسئلہ فقہاء عصر کے درمیان مختلف فیہ رہا ہے اور علماء کی بہت بڑی جماعت نے اس کو جائز بھی کہا ہے اور حرمت کے جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں ان میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے جو حدیثِ باب میں آیا ہے کہ ما اصاب بعرضه فلا تاكل حالانکہ جب تیر عرض سے جاکر لگتا ہے اس وقت بھی وہ تھوڑا سا اندر چلا جاتا ہے۔ اس کے باوجود آپ نے اس کو ناجائز قرار دیا لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگر تیر عرض سے جاکر لگے تو اس کے نتیجے میں اتنا خون نہیں بہتا جتنا گولی لگنے سے بہتا ہے۔ اس لئے یہ مسئلہ قابل نظر اور قابل تأمل ہے۔ اور واضح طور پر اس کو حرام قرار دینا محل کلام ہے اور علماء کی ایک بڑی جماعت اس کی حلت کی قائل رہی ہے۔

علامہ رافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اصول لکھا ہے کہ جہاں اس بات کا شبہ پیدا ہوجائے کہ آیا اس جانور کی موت چوٹ سے واقع ہوئی ہے یا زخم لگنے سے واقع ہوئی ہے۔ اس صورت میں شبہ پر عمل کیا جائے گا اور شبہ کا تقاضا یہ ہے کہ اس جانور کو حرام کہا جائے، حلال نہ کہا جائے۔ اگر اس اصول کو مدنظر رکھا جائے تو جانب حرمت راجح معلوم ہوتی ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔ (۹۲)

نوکدار گولی کا حکم

مندرجہ بالا اختلاف اس وقت ہے کہ جب گولی نوکدار نہ ہو لیکن اگر گولی ایسی بنائی گئی ہے جو نوکدار ہے تو اس صورت میں وہ جانور بالاتفاق حلال ہوجائے گا۔

اس باب کی دوسری حدیث

عن عائذ اللّٰه بن عبد اللّٰه انه سمع ابا ثعلبة الخشنى قال: قلت: يا رسول اللّٰه ! انا اهل صيد، فقال: اذا ارسلت كلبك وذكرت اسم اللّٰه عليه فامسك عليك فكل، قلت: وان قتل؟ قال: وان قتل قلت انا اهل رمى قال ماردت عليك قوسك فكل، قال قلت: انا اهل سفر نمر باليهود والنصارى والمجوس فلا نجد غير انيتهم قال: فان لم تجدوا غيرها

فاغسلوها بالماء ثم کلوا فیها واشربوا﴾ (۹۳)

حضرت عائذ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت ابوثعلبہ خشنی رضی اللہ عنہ سے سنا کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یارسول اللہ! ہم شکاری لوگ ہیں۔ آپ نے فرمایا اگر تم نے اپنا کتا بھیجتے وقت بسم اللہ پڑھی اور کتے نے شکار تمہارے لئے روک لیا تو اسے کھاسکتے ہو۔ میں نے عرض کیا کہ ہم تیرانداز لوگ ہیں۔ آپ نے فرمایا جو جانور تمہارے تیر سے شکار ہوجائے اس کو کھاسکتے ہو۔ میں نے عرض کیا کہ ہم سفر بھی زیادہ کرتے ہیں اور سفر کے دوران یہود، نصاریٰ اور مجوسیوں کی بستیوں پر گزرنا ہوتا ہے، وہاں پر ہم ان کے برتنوں کے علاوہ دوسرے برتن نہیں پاتے۔ آپ نے فرمایا ان کے برتنوں کے علاوہ دوسرے برتن نہ ملیں تو ان کے برتنوں کو پانی سے دھوکر ان میں کھاپی سکتے ہو۔

باب ماجاء فی صید کلب المجوسی

﴿عن جابر بن عبد اللّٰه قال: نهينا عن صيد كلب المجوسي﴾ (۹۴)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہمیں مجوسی کے کتے کے شکار سے منع کیا گیا۔

باب فی صید البزاۃ

﴿عن عدی بن حاتم قال: سالت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم عن صيد البازی، فقال: ما امسك عليك فكل﴾ (۹۵)

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے باز کے شکار کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر وہ باز شکار کو تمہارے لئے پکڑے یعنی اس میں سے نہ کھائے تو تم اس جانور کو کھاسکتے ہو۔

کتے اور باز کے معلّم ہونے کی علامت

حنفیہ کے نزدیک کتے کے سدھانے میں اور باز یا شکرہ کے سدھانے میں فرق ہے، وہ یہ کہ کتے کو معلّم اس وقت کہا جائے گا جب وہ شکار کر کے جانور کو خود نہ کھائے بلکہ اپنے مالک کے پاس پکڑ

کر لے آئے۔ اگر وہ خود کھالے تو اس کو معلّم نہیں سمجھا جائے گا اور اس کا کیا ہوا شکار حلال نہیں ہوگا۔ لیکن باز اور شکرہ کے بارے میں فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ شکار کے جانور میں سے تھوڑا سا کھا بھی لیں تب بھی وہ حلال ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ باز اور شکرہ کے معلّم ہونے کی علامت یہ ہے کہ جب مالک اس کو اپنے پاس بلائے تو وہ واپس آجائے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ کتے کو سدھانا آسان ہے اور سدھانے کے لئے اس کو مارا بھی جاسکتا ہے۔ بخلاف باز کے کہ اس کو سدھانا مشکل بھی ہے اور اس کو مارا بھی نہیں جاسکتا۔ اس لئے باز کے لئے معلّم ہونے کی حد یہ ہے کہ جب مالک اس کو واپس بلائے تو وہ واپس آجائے۔ یہ اس کے معلّم ہونے کی علامت ہے۔(۹۶)

باب في الرجل يرمي الصيد فيغيب عنه

﴿عن عدی بن حاتم رضی اللّٰه عنه قال: قلت یا رسول اللّٰه ا ارمی الصید فاجد فیه من الغد سهمی، قال: اذا علمت ان سهمك قتله ولم تر فیه اثر سبع فكل﴾ (۹۷)

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں بعض اوقات شکار کو تیر مارتا ہوں لیکن وہ شکار مجھے نہیں ملتا البتہ دوسرے دن جب میں تلاش کرتا ہوں تو وہ شکار مجھے اس حال میں مل جاتا ہے کہ میرا تیر اس کو لگا ہوتا ہے تو کیا اس صورت میں اس شکار کو کھاؤں یا نہیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تمہیں یہ معلوم ہوجائے کہ تمہارے تیر نے ہی اس کو قتل کیا ہے اور اس شکار میں کسی درندے کے کھانے کا کوئی نشان بھی نہ دیکھو تو اس شکار کو کھالو۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر ظن غالب یہ ہو کہ میرے تیر نے اس کو ہلاک کیا ہے اور اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو اس جانور کو کھانا جائز ہے۔

باب في من يرمي الصيد فيجده ميتا في الماء

﴿عن عدی بن حاتم رضی اللّٰه عنه قال: سالت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم عن الصید فقال: اذا رمیت بسهمك فاذكر اسم اللّٰه فان وجدته قد قتل فكل الا ان تجده قد وقع فی ماء فلا تاكل فانك لا تدری الماء قتله او سهمك﴾ (۹۸)

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے شکار کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا جب تم تیر چلاؤ تو بسم اللہ پڑھ لو۔ اگر اس تیر سے شکار مرجائے تو اس کو کھالو، لیکن اگر اس شکار کو پانی میں مردہ حالت میں پاؤ تو اس کو مت کھاؤ۔ اس لئے کہ تم نہیں جانتے کہ وہ تمہارے تیر سے ہلاک ہوا ہے یا پانی میں گرنے کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے۔

حلت اور حرمت کے دونوں احتمال ہوں تو جانب حرمت کو ترجیح ہوگی

اگر جانور کے مرنے کے دونوں احتمال برابر ہوں کہ آیا تیر سے ہلاک ہوا ہے یا پانی میں گرنے سے ہلاک ہوا ہے تو اس شکار کو کھانا جائز نہیں۔ لیکن حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر ذبیحہ کا گلا کاٹ دیا گیا اور پھر وہ ذبیحہ پانی میں گر گیا تو اس وقت غالب گمان یہ ہے کہ اس ذبیحہ کی موت قطع حلقوم کے نتیجے میں واقع ہوئی ہے اور اس ذبیحہ کا خون بھی بہہ گیا ہے۔ اس لئے اس صورت میں اس جانور کو کھانا جائز ہے لیکن جہاں دونوں سبب برابر کا احتمال رکھتے ہوں تو وہاں کھانا جائز نہیں۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن عدی بن حاتم رضی اللّٰه عنه قال: سالت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم عن صید الکلب المعلم، قال: اذا ارسلت کلبک و ذکرت اسم اللّٰه فکل ما امسک علیک فان اکل فلاتاکل فانما امسک علی نفسه، قلت: یا رسول اللّٰه ا ارایت ان خالطت کلابنا کلاب اخری؟ قال: انما ذکرت اسم اللّٰه علی کلبک ولم تذکر علی غیره قال بسفیان کره له اکله﴾

(۹۹)

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سدھائے ہوئے کتوں کے شکار کے بارے میں سوال کیا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر تم نے اپنا سدھایا ہوا کتا بھیجا اور بھیجتے وقت بسم اللہ پڑھ لی تو جس شکار کو وہ

کتا تمہارے لئے روک لائے اس کو کھاسکتے ہو۔ لیکن اگر کتے نے اس شکار میں سے کچھ کھالیا ہے تو اب تم اس کو مت کھاؤ، اس لئے کہ اس کتے نے وہ اپنے لئے شکار کیا ہے۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اگر ہمارے کتے کے ساتھ دوسرا کتا شامل ہوجائے تو پھر کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا کہ تم نے اپنا کتا بھیجتے وقت بسم اللہ پڑھی تھی دوسرے کتے پر نہیں پڑھی تھی۔ حضرت سفیان فرماتے ہیں کہ ایسے شکار کو کھانا صحیح نہیں۔

باب ماجاء فی صید المعراض

﴿عن عدی بن حاتم رضی اللّٰه عنه قال: سالت النبی صلی اللّٰه علیه وسلم عن صید المعراض، فقال: ما اصبت بحده فکل وما اصبت بعرضه فهو وقیذ﴾ (۱۰۰)

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے معراض سے شکار کئے ہوئے جانور کا حکم پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اگر جانور اس معراض کی دھار اور نوک لگنے کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو اس کو کھالو، اور اگر جانور اس معراض کی چوڑائی لگنے کی وجہ سے ہلاک ہو تو وہ جانور "وقیذ" ہے یعنی "موقوذۃ" میں داخل ہونے کی وجہ سے اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔

باب ماجاء فی الذبح بالمروۃ

﴿عن جابر بن عبد اللّٰه ان رجلا من قومه صاد ارنبا او اثنتین، فذبحهما بمروۃ فتعلقهما حتی لقی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فساله فامره باکلهما﴾ (۱۰۱)

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ان کی قوم کے ایک آدمی نے ایک یا دو خرگوش شکار کئے اور پھر ان کو ایک دھار دار سفید پتھر سے ذبح کیا اور پھر ان دونوں کو لٹکادیا، حتیٰ کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ہوئی تو آپ سے پوچھا کہ میں ان کو کھاسکتا ہوں یا نہیں؟ اس لئے کہ میں نے ان کو مروۃ پتھر سے ذبح کیا تھا۔ آپ نے ان کو کھانے کا حکم دے دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس چیز سے ذبح کیا ہے وہ چاہے پتھر ہو یا ہتھیار ہو، اگر وہ دھار دار ہے تو

اس سے ذبح کرنا اور اس جانور کو کھانا جائز ہے، جیسا کہ حدیثِ باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مروۃ پتھر سے ذبح کئے ہوئے جانور کو کھانے کی اجازت دے دی۔

باب ماجاء في كراهية اكل المصبورة

﴿عن ابی الدرداء رضی اللّٰہ عنہ قال : نهى رسول اللّٰہ صلى اللّٰہ عليه وسلم عن اكل المجثمة وهى التى تصبر بالنبل﴾

(۱۰۲)

حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "مجثمہ" کھانے سے منع فرمایا اور "مجثمہ" وہ جانور ہے جن کو تیروں سے صبراً قتل کیا جاتا ہے۔ صبراً قتل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ایک جانور کو سامنے رسی سے باندھ دیا اور پھر اس پر دور سے تیر برسائے اور اس کے نتیجے میں وہ جانور ہلاک ہوگیا۔ ایسے جانور کو "مصبورة" بھی کہتے ہیں۔ ایسا جانور کھانا حرام ہے، اس لئے کہ جب اس جانور کو سامنے رسی وغیرہ سے باندھ دیا تو اب اس کی ذکاۃ اختیاری ہوگئی، اضطراری نہیں رہی۔ کیونکہ ذکاۃ اضطراری اس وقت ہوتی ہے جب جانور قابو میں نہ ہو، لیکن جب جانور قابو میں ہے اور بندھا ہوا ہے تو اب اس کی ذکاۃ اختیاری ہے، اضطراری نہیں۔ اور ذکاۃ اختیاری میں حلق کی عروق اربعہ کو کاٹنا ضروری ہے اس کے بغیر وہ جانور حلال نہیں ہوگا، چاہے وہ بندھا ہوا جانور پالتو ہو یا جنگلی ہو۔ اس کے برعکس جن جانوروں کی ذکاۃ اختیاری ہوتی ہے وہ جانور اگر قابو سے باہر ہوجائیں مثلاً گائے یا اونٹ ہے، اس کی ذکاۃ اختیاری ہے، اگر وہ گائے یا اونٹ بھاگ جائے اور قابو سے باہر ہوجائے تو اس صورت میں اس کی ذکاۃ اضطراری ہوجائے گی اور اس صورت میں ان کو شکار کے طریقے پر تیروں کے ذریعہ مار دیا جائے تو وہ حلال ہوجائے گا۔

﴿عن وهب بن ابى خالد قال حدثتنى ام حبيبة بنت العرباض بن سارية عن ابيها ان رسول اللّٰہ صلى اللّٰہ عليه وسلم نهى يوم خيبر عن كل ذى ناب من السباع وعن كل ذى مخلب من الطير وعن لحوم الحمر الاهلية وعن المجثمة وعن الخليسة وان توطا الحبالى حتى يضعن ما فى بطونهن، قال محمد بن يحيى هو القطعى﴾ (۱۰۳)

اُم حبیبہ بنت عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہا اپنے والد سے روایت کرتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خیبر کے دن ہر اس درندے کے کھانے سے منع فرمایا جو "ناب" والا ہو، اور ہر پنجے والے پرندے سے منع فرمایا اور پالتو گدھوں کے گوشت کھانے سے منع فرمایا اور "مجثمہ" اور "خلیسہ" سے منع فرمایا۔ "خلیسہ" اس جانور کو کہا جاتا ہے جس کو دوسرے درندے نے پھاڑ دیا ہو۔ مثلاً شیر یا بھیڑیے نے کسی بکری کو پھاڑ دیا تو وہ بکری "خلیسہ" ہے اور قرآن کریم کی آیت وما اکل السبع میں داخل ہے اور حرام ہے، اور حاملہ عورت سے وطی کرنے سے منع فرمایا جب تک بچے کی ولادت نہ ہوجائے۔

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال : نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتخذ شئی فیہ الروح غرضا (۱۰۴)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا کہ کسی ذی روح چیز کو نشانہ بنایا جائے۔ مطلب یہ ہے کہ کسی جاندار چیز کو سامنے کھڑا کر کے نشانہ کی مشق کرنا جائز نہیں جبکہ شکار کرنا مقصد نہیں بلکہ مقصد اپنا نشانہ درست کرنا ہے۔

باب فی ذکوۃ الجنین

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ذکوۃ الجنین ذکوۃ امہ (۱۰۵)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنین کی ذکاۃ اس کی ماں کی ذکاۃ ہے۔

جنین کی ذکاۃ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

اس حدیث کی بنیاد پر ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی جانور کو ذبح کیا گیا اور اس کے پیٹ سے ایسا بچہ نکلا جس میں تھوڑی سی جان باقی تھی لیکن اتنا وقت نہیں تھا کہ اس بچے کو مستقل ذبح کیا جاتا اور پھر وہ بچہ مرگیا تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وہ بچہ حلال ہوگا اور ماں کو ذبح کرنا اسی بچے کے ذبح کرنے کے قائم مقام ہوجائے گا۔ البتہ اگر وہ بچہ اتنی دیر زندہ رہا جتنی دیر میں اس کو مستقل ذبح کیا جاسکتا تھا تو اس بچے کو مستقل ذبح کرنا ان حضرات کے نزدیک ضروری ہے، اگر ذبح نہیں کیا تو وہ بچہ

حلال نہیں ہوگا۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر وہ بچہ مرا ہوا نکلا، یا زندہ نکلا تھا لیکن اتنا وقت نہیں تھا کہ اس کو مستقل ذبح کیا جاتا تو ان دونوں صورتوں میں وہ بچہ حرام ہوگا اس کو کھانا جائز نہیں۔ حنفیہ قرآن کریم کی آیت حرمت علیکم المیتة سے استدلال فرماتے ہیں۔ کیونکہ وہ بچہ میتہ کے عموم میں داخل ہے۔ اسی طرح قرآن کریم میں "منخنقہ" کو حرام قرار دیا گیا ہے اور منخنقہ اس جانور کو کہا جاتا ہے جو دم گھٹنے سے ہلاک ہوجائے اور جو بچہ ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے، ماں کو ذبح کرنے سے اس کا دم گھٹ جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوجاتی ہے۔ اس لئے یہ بچہ میتہ میں بھی داخل ہے اور منخنقہ میں بھی داخل ہے۔ لہٰذا اس بچے کو کھانا جائز نہیں۔(۱۰۶)

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، اس کے بارے میں حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث دو طریقے سے مروی ہے، ایک یہ کہ بعض راویوں نے حدیث ذکوة الجنین ذکوة امه میں ثانی ذکوۃ کو رفع کے ساتھ روایت کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ بعض راویوں نے "ذکوة امة" نصب کے ساتھ روایت کیا ہے، اگر نصب والی روایت لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل میں یہ عبارت "ذکوة الجنین کذکوة امة" ہے اور معنی یہ ہوں گے کہ جنین کی ذکوۃ بھی اسی طرح فرض ہے جس طرح ماں کی ذکوۃ فرض ہے۔ لہٰذا جس طرح ماں بغیر ذکوۃ کے حلال نہیں ہوتی۔ اسی طرح جنین بھی بغیر ذکوۃ کے حلال نہیں ہوگا۔ نصب کی صورت میں تو یہی معنی متعین ہیں۔ اس کے علاوہ دوسرے معنی نہیں ہوسکتے۔

اگر اس روایت کو لیا جائے جس میں "ذکوة امة" بالرفع آیا ہے، اس صورت میں بھی یہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ اگرچہ یہاں پر حرف تشبیہ تو مذکور نہیں لیکن یہ تشبیہ بلیغ ہے، جس میں مشبہ بہ کو مشبہ پر حمل کیا جاتا ہے اور حرف تشبیہ کو حذف کردیتے ہیں۔ جیسے "زید اسد" اصل میں زید کالاسد تھا۔ اس میں سے حرف تشبیہ کو حذف کردیا ہے اور لفظ اسد جو مشبہ بہ ہے اس کو زید مشبہ پر حمل کردیا اس کو تشبیہ بلیغ کہا جاتا ہے۔ جیسے ایک شاعر کا شعر ہے۔

فعیناك عیناها وجیدك جیدها

شاعر کو ایک ہرنی نظر آئی تو اس ہرنی سے مخاطب ہوکر شاعر کہتا ہے کہ اے ہرنی تیری آنکھیں تو ایسی

ہیں جیسے میری محبوبہ کی آنکھیں ہیں اور تیری گردن ایسی ہے جیسے میری محبوبہ کی گردن ہے۔

سوا ان عظم الساق منك دقيق

سوائے اس کے کہ تیری پنڈلی کی ہڈی پتلی ہے اور میری محبوبہ کی پنڈلی کی ہڈی موٹی ہے۔ اس شعر میں لفظ "فعيناك" مشبہ ہے اور لفظ عيناها مشبہ بہ ہے لیکن شاعر نے مشبہ بہ کو مشبہ پر حمل کردیا اور حرف تشبیہ کو ذکر نہیں کیا، اسی کو تشبیہ بلیغ کہتے ہیں۔ اسی طرح حدیثِ باب "ذكوة الجنين ذكوة امة" میں تشبیہ بلیغ ہے یعنی جنین کی ذکوۃ بھی ماں کی ذکوۃ کی طرح ہے۔ جس طرح ماں کو ذبح کیاجائے گا اس طرح جنین کو بھی ذبح کیا جائے گا۔

اور حنفیہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ حدیثِ باب کی جو تشریح کرتے ہیں وہ یہاں درست نہیں بنتی۔ اس لئے کہ آپ یہ کہتے ہیں کہ ماں کی ذکوۃ جنین کی ذکوۃ کے قائم مقام ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جنین کی ذکوۃ اصل ہوئی اور ماں کی ذکوۃ اس کے قائم مقام ہوئی۔ یعنی ماں کی ذکوۃ نائب ہوئی اور جنین کی ذکوۃ منوب عنہ ہوئی اور عام طور پر محاورات میں نائب کو منوب عنہ پر حمل نہیں کیا جاتا بلکہ منوب عنہ کو نائب پر حمل کیا جاتا ہے، لہٰذا جملے میں نائب مبتدأ واقع ہوتا ہے، خبر واقع نہیں ہوتا۔ جیسے ایک دوسری حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ من كان له امام فراءة الامام له قراءة۔ (۱۹) امام کی قرات مقتدی کی قرات کی نائب ہوتی ہے، تو اس حدیث میں امام کی قرات کو مبتدأ بنایا اور مقتدی کی قرات کو خبر بنایا اور منوب عنہ کو نائب پر حمل کیا، نہ کہ نائب کو منوب عنہ پر حمل کیا لہٰذا اگر حدیثِ باب میں آپ کی بیان کردہ تشریح کو درست مان لیں تو اس صورت میں "ذكوة امة" جو نائب ہے اس کو منوب عنہ پر حمل کرنا لازم آجائے گا جو کہ خلاف محاورہ ہے۔ لہٰذا اس صورت میں حدیث کے معنی واضح نہیں ہوں گے اور تشبیہ بلیغ لینے کی صورت میں معنی بالکل واضح ہوجاتے ہیں۔

مندرجہ بالا اختلاف اس صورت میں ہے جس میں بچے کو ذبح کرنے کا وقت نہ ملا ہو، لیکن جس صورت میں بچے کو ذبح کرنے کا وقت ملا ہو اور اس کے باوجود اس کو ذبح نہ کیا گیا ہو تو وہ صورت مختلف فیہ نہیں بلکہ اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ وقت ملنے کے باوجود اگر ذبح نہیں کیا گیا تو سب کے نزدیک وہ بچہ حرام ہوگا اور اگر اس وقت ذبح کرلیا تو سب کے نزدیک وہ بچہ حلال ہوجائے گا۔

باب كراهية كل ذي ناب وذي مخلب

عن ابی ثعلبة الخشنی رضی اللّٰه عنه قال : نهى رسول اللّٰه

صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن کل ذی ناب من السباع ﴾ (۱۰۸)

حضرت ابوثعلبہ خشنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ذی ناب درندے کے کھانے سے منع فرمایا:

﴿عن جابر رضی اللّٰہ عنہ قال حرم رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یعنی یوم خیبر الحمر الانسیة ولحوم البغال وکل ذی ناب من السباع وذی مخلب من الطیر﴾ (۱۰۹)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خیبر کے موقع پر پالتو گدھوں، خچروں کے گوشت، ذی ناب درندوں اور پنجے والے پرندوں کو حرام فرمادیا۔

﴿عن ابی ہریرہ رضی اللّٰہ عنہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم حرم کل ذی باب من السباع﴾ (۱۱۰)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ذی ناب درندے کو حرام فرمادیا۔

باب ماجاء ماقطع من الحی فھو میت

﴿عن ابی واقد اللیثی رضی اللّٰہ عنہ قال : قدم النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم المدینة وھم یجبون اسنمة الابل ویقطعون الیات الغنم فقال مایقطع من البھیمة وھی حیة فھو میتة﴾ (۱۱۱)

حضرت ابوواقد اللیثی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے تو اس وقت لوگ زندہ اونٹوں کے کوہانوں کو کاٹا کرتے تھے۔ جب یحب کے معنی ہیں کاٹنا، قطع کرنا، اور زندہ دنبوں اور بھیڑوں کی چکتیاں کاٹ کر پکا کر کھالیا کرتے تھے۔ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ جانور کا جو عضو اور حصہ اس کے زندہ ہونے کی حالت میں کاٹ لیا جائے، وہ حصہ مردار ہے اور اس کا کھانا حرام ہے۔ اس حدیث میں آپ نے ایک اصول بیان فرمادیا کہ جس جانور کو ابھی ذبح نہیں کیا گیا بلکہ وہ ابھی زندہ ہے، اس حالت میں اگر اس کا کوئی عضو کاٹ لیا جائے تو وہ مردار ہے اس کا کھانا جائز نہیں۔

باب في الذكوة في الحلق واللبة

﴿عن ابى العشراء عن ابيه قال قلت يا رسول الله اما تكون الذكوة الا فى الحلق واللبة ؟ قال لوطعنت فى فخذها لاجزا عنك﴾ (۱۱۲)

حضرت ابوالعشراء اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا ذبح کا عمل صرف حلق اور لبہ میں ہوتا ہے؟ کسی اور جگہ سے جانور کو ذبح نہیں کیا جاسکتا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ اگر تم اس کی ران میں نیزہ مار دو تب بھی تمہارے لئے وہ جانور حلال ہے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب کسی جانور کی ذکاۃ اضطراری ہو، اس لئے کہ ذکاۃ اختیاری میں تو حلق سے ہی ذبح کرنا اور عروق اربعہ کاٹنا ضروری ہے لیکن ذکاۃ اضطراری میں اگر دور سے بسم اللہ پڑھ کر نیزہ یا تیر مارا تو وہ تیر اس کے جسم کے جس حصے پر بھی لگ جائے گا وہ جانور حلال ہو جائے گا۔ اور اختیاری اور اضطراری کی تعریف یہ ہے کہ جو جانور قابو میں ہو اس کی ذکاۃ اختیاری ہے اور جو جانور بے قابو ہو، چاہے وہ مانوس جانور ہو اور بے قابو ہوگیا ہو یا وہ وحشی جانور ہو جو انسان کے قابو میں نہیں آتا ان کی ذکاۃ اضطراری ہے۔

باب في قتل الوزغ

﴿عن ابى هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من قتل وزغة بالضربة الاولى كان له كذا وكذا حسنة فان قتلها فى الضربة الثانية كان له كذا وكذا حسنة، فان قتلها فى الضربة الثالثة كان له كذا وكذا حسنة﴾ (۱۱۳)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے چھپکلی کو ایک ہی ضرب میں مار دیا تو اس کو اتنی اتنی نیکیاں ملیں گی، اور جس شخص نے دوسری ضرب میں مار دیا اس کو اتنی اتنی نیکیاں ملیں گی، اور جس نے تیسری ضرب میں مار دیا اس کو اتنی اتنی نیکیاں ملیں گی۔ مطلب یہ ہے کہ دوسری ضرب میں مارنے سے پہلی مرتبہ سے کم نیکیاں ملیں گی اور تیسری ضرب میں مارنے سے دوسری مرتبہ سے کم نیکیاں ملیں گی۔ اس سے معلوم

ہوا کہ چھپکلی مارنا ثواب کا کام ہے۔

باب فی قتل الحیات

﴿عن سالم بن عبد اللّٰہ عن ابیہ رضی اللّٰہ عنہ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اقتلوا الحیات واقتلوا ذا الطفیتین والابتر فانھما یلتمسان البصر ویسقطان الحبل﴾ (۱۱۴)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ سانپوں کو مارو اور خاص طور پر ذوالطفیتین اور ابتر کو مارو۔ "ذوالطفیتین" اس سانپ کو کہا جاتا ہے جس کے منہ اور جسم پر دو لکیریں ہوتی ہیں اور "ابتر" اس کو کہا جاتا ہے جو دم کٹا ہو۔ اس لئے کہ یہ دونوں سانپ انسان کی آنکھ کی بینائی زائل کردیتے ہیں اور حمل کو گرادیتے ہیں۔

چھوٹے سانپوں کو مارنے کی ممانعت

﴿عن ابی لبابۃ رضی اللّٰہ عنہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی بعد ذلک عن قتل جنان البیوت وھی العوامر﴾ (۱۱۵)

حضرت ابولبابہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد گھروں میں رہنے والے چھوٹے چھوٹے سانپوں کو قتل کرنے سے منع فرمادیا۔ "جنان" جمع ہے "جان" کی۔ "جان" سے مراد وہ چھوٹے چھوٹے سانپ ہیں جو گھروں میں رہتے ہیں۔ انہی کو "عوامر" بھی کہتے ہیں۔ ان کو قتل کرنے سے اس لئے منع فرمایا کہ بعض اوقات یہ حقیقت میں سانپ نہیں ہوتے بلکہ جنات سانپ کی شکل میں آجاتے ہیں اور ان کو اعلان کے بغیر مارنا اچھا نہیں ہے جیسا کہ اگلی حدیث میں آرہا ہے۔

﴿وقال عبد اللّٰہ بن المبارک انما یکرہ من قتل الحیات الحیۃ التی تکون دقیقۃ کانھا فضۃ ولا تلتوی فی مشیتھا﴾

حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جن سانپوں کو قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے اس کی علامت یہ ہے کہ وہ باریک ہوتے ہیں اور رنگ ان کا چاندی جیسا ہوتا ہے اور اپنے چلنے

میں بل نہیں کھاتے بلکہ سیدھے چلتے ہیں، ان کو قتل نہ کیا جائے۔

گھر کے اندر رہنے والے سانپوں کو مارنے کا حکم

﴿عن ابی سعید الخدری رضی اللّٰہ عنہ قال : قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان لبیوتکم عمارا فحرجوا علیھن ثلاثا، فان بدالکم بعد ذلک منھن شئی فاقتلوہ﴾ (۱۱۶)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تمہارے گھر میں رہنے والے کچھ سانپ ہوتے ہیں تو تم تین دن تک تحریج کرو یعنی اعلان کرو، اس کے بعد وہ گھر میں ظاہر ہوں تو ان کو قتل کردو۔ اعلان کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تین دن تک ان سے کہو کہ تم یہاں سے نکل جاؤ ورنہ ہم تمہیں مار دیں گے۔ اگر جنات ہوں گے اور شریف ہوں گے تو نکل جائیں گے اور اگر جنات نہیں ہوں گے بلکہ سانپ ہوں گے یا شریر جنات ہوں گے تو وہ نہیں نکلیں گے، اس صورت میں ان کو مارنا جائز ہے۔ لہٰذا تین دن تک تحریج کرنا اور اعلان کرنا مشروع ہے۔

﴿عن عبدالرحمن بن ابی لیلی قال قال ابولیلی قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم : اذا ظھرت الحیۃ فی المسکن فقولوا لھا انا نسالک بعھد نوح وبعھد سلیمان بن داؤد الا توذینا، فان عادت فاقتلوھا﴾ (۱۱۷)

حضرت ابولیلیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب گھر میں سانپ ظاہر ہو تو اس سانپ سے کہو کہ ہم تجھ سے حضرت نوح علیہ السلام کے عہد کا واسطہ دے کر اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے عہد کا واسطہ دے کر سوال کرتے ہیں کہ تم ہمیں تکلیف مت پہنچاؤ۔ اس کے بعد بھی اگر وہ تکلیف پہنچائے تو اس کو قتل کردو۔

ان دونوں انبیاء علیہما السلام کا خاص طور پر اس لئے ذکر کیا کہ ان دونوں نے جانوروں سے عہد لیا تھا۔ روایت میں آتا ہے کہ جب حضرت نوح علیہ السلام نے کشتی تیار کرلی اور اس میں جانوروں کو بھی سوار کرنے کا ارادہ کیا تاکہ ان جانوروں کی نسل باقی رہے۔ کیونکہ ان کے علاوہ طوفان سے ہر چیز ہلاک ہونے والی تھی۔ اس لئے آپ نے ہر جانور کا ایک ایک جوڑا کشتی میں سوار کرلیا۔ لیکن

سوار کرتے وقت آپ نے ان جانوروں سے یہ عہد لیا تھا کہ تم کسی انسان کو تکلیف نہیں دو گے۔ چنانچہ ان جانوروں نے یہ عہد کیا، اس کے بعد ان کو سوار کیا۔ اس حدیث میں اسی عہد کی طرف اشارہ ہے۔

اسی طرح حضرت سلیمان علیہ السلام کی حکومت تمام انسان، جنات اور جانوروں پر تھی۔ انہوں نے بھی جنات سے یہ عہد لیا ہوگا کہ تم کسی انسان کو نقصان مت پہنچاؤ۔ اسی عہد کی طرف حدیثِ باب میں اشارہ ہے۔

باب ماجاء فی قتل الکلاب

﴿عن عبد اللّٰه بن مغفل رضی اللّٰه عنه قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم لولا ان الکلاب امة من الامم لامرت بقتلها کلها فاقتلوا منها کل اسود بهیم﴾ (۱۱۸)

حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر کتے مخلوقات میں سے ایک مخلوق نہ ہوتی تو میں ان سب کو قتل کرنے کا حکم دے دیتا، لہٰذا ہر کالے سیاہ کتے کو قتل کردو۔ بعض روایات میں آتا ہے کہ کالا سیاہ کتا شیطان ہوتا ہے۔

باب من امسک کلبا ماینقص من اجره

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰه عنهما قال: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم من اقتنی کلبا او اتخذ کلبا لیس بضار ولا کلب ماشیة نقص من اجره کل یوم قیراطان﴾ (۱۱۹)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص کوئی کتا پالے یا اپنے پاس رکھے بشرطیکہ وہ کتا شکار کے لئے یا مویشیوں کی حفاظت کے لئے نہ ہو تو اس پالنے والے کے اجر سے روزانہ دو قیراط کم ہوجاتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بلا ضرورت شوقیہ طور پر کتا پال لے تو اس کو ایسا کرنا جائز نہیں اور اجر میں کمی کا موجب ہے۔ البتہ اس ممانعت سے دو کتوں کا استثناء کیا گیا ہے۔ ایک وہ کتا جو "ضاری" ہو یعنی جو شکار کا عادی ہو اور معلّم ہو۔ لفظ "ضاری" یہ ضری، یضری، ضراوة سے نکلا ہے۔ اس کے معنی ہیں

"کسی چیز کا عادی ہو جانا" بعض لوگ اس لفظ کو "لیس بضار" ضریضر سے پڑھتے ہیں۔ جو صحیح نہیں ہے۔ دوسرا وہ کتا جو مویشیوں کی حفاظت کے لئے رکھا گیا ہو ان دونوں کتوں کو پالنا جائز ہے۔

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰه عنهما ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم امر بقتل الکلاب الا کلب صید او کلب ما شیة قال : قیل له ان اباهریرة رضی الله عنه یقول: اوکلب زرع، فقال ان اباهریرة له زرع﴾ (۱۲۰)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے شکاری کتوں اور جانوروں کی حفاظت کے لئے رکھے جانے والے کتوں کے علاوہ سب کتوں کو قتل کرنے کا حکم دے دیا۔ راوی کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے کہا گیا کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ تو اپنی روایت میں کھیت کی حفاظت کے لئے پالے جانے والے کتوں کا بھی استثناء کرتے ہیں، تو جواب میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس کھیتی ہے۔

اس روایت کی تشریح بعض ملحدین نے "العیاذ باللہ" اس طرح کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما یہ فرمارہے ہیں کہ چونکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس کھیتی ہے، اس لئے انہوں نے اس حدیث میں "اوکلب زرع" کا اپنی طرف سے اضافہ کردیا ہے اور حقیقت میں یہ لفظ حدیث میں موجود نہیں تھا۔ حالانکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی ہرگز یہ مراد نہیں ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ چونکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس کھیتی ہے۔ اس لئے انہوں نے یہ جملہ خصوصی طور پر یاد رکھا اور جن کے پاس کھیتی نہیں تھی انہوں نے یاد نہیں رکھا۔ اس لئے جو شخص کسی معاملے میں خود مبتلا ہو وہ شخص اس سے متعلق امور کو یاد رکھنے کا اہتمام کرتا ہے اور جو مبتلا نہ ہو وہ اتنا اہتمام نہیں کرتا، تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی مراد یہ ہے کہ چونکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس کھیتی ہے لہٰذا انہوں نے اس جملے کو اچھی طرح یاد رکھا ہوگا، مجھے یاد نہیں۔

﴿عن ابی هریرة رضی اللّٰه عنه ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال : من اتخذ کلبا الا کلب ما شیة اوصید اوزرع انتقص من اجره کل یوم قیراط﴾ (۱۲۱)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جس شخص نے کتا پالا تو اس کے اجر سے روزانہ ایک قیراط کم ہوجاتا ہے۔ الّا یہ کہ وہ جانوروں کی حفاظت اور شکار کے لئے ہو۔

﴿عن عبد اللّٰه بن مغفل رضی اللّٰه عنه قال: ان لممن يرفع اغصان الشجرة عن وجه رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم وهو يخطب، فقال: لولا الكلاب امة من الامم لامرت بقتلها، فاقتلوا منها كل اسود بهيم، وما من اهل بيت يرتبطون كلبا الا نقص من عملهم كل يوم قيراط الا كلب صيد او كلب حرث او كلب غنم﴾ (۱۲۲)

حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ان لوگوں میں سے ہوں جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ دیتے وقت آپ کے چہرے سے درخت کی ٹہنیاں اٹھا رکھی تھیں۔ آپ نے خطبے میں فرمایا کہ اگر کتے اللہ کی پیدا کی ہوئی مخلوق میں سے ایک مخلوق نہ ہوتے تو ان کو قتل کرنے کا حکم دیتا۔ لہٰذا ان میں سے کالے سیاہ کتے کو قتل کردو۔ اور کوئی گھر والے ایسے نہیں ہیں کہ وہ کتا باندھ کر رکھیں مگر یہ کہ ان کے اجر میں سے روزانہ ایک قیراط کم ہوجاتا ہے۔ الا یہ کہ وہ شکاری کتا ہو یا کھیتی یا جانوروں کی حفاظت کے لئے رکھا ہو۔

باب فی الذکاة بالقصب وغیرہ

﴿عن رافع بن خديج رضى الله عنه قال: قلت: يا رسول اللّٰه: انا نلقى العدو غدا وليست معنا مدى، فقال النبى صلى اللّٰه عليه وسلم ما انهر الدم و ذكر اسم اللّٰه عليه فكلوا ما لم يكن سن او ظفر وسا حدثكم عن ذلك، اما السن فعظم واما الظفر فمدى الحبشة﴾ (۱۲۳)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ سوال کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آئندہ کل ہمارا دشمن سے مقابلہ ہوگا اور ہمارے پاس چھریاں نہیں ہیں۔ مطلب یہ تھا کہ اگر وہاں میدان جنگ میں جانور ذبح کرنے کی ضرورت پیش آئے تو ہم کیا کریں؟ تو حضور

اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا کہ جو چیز بھی خون بہادے اور اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا گیا ہو تو اس کو کھالو، جب تک کہ وہ چیز جس سے ذبح کیا جائے دانت اور ناخن نہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ دانت اور ناخن سے ذبح کرنے سے تو میں منع کرتا ہوں لیکن ان کے علاوہ کوئی بھی ایسی چیز ہو جو خون بہانے والی ہو اس سے ذبح کرنا درست ہے۔ پھر فرمایا کہ دانت اور ناخن سے ذبح کرنے سے اس لئے منع کرتا ہوں کہ جہاں تک دانت کا تعلق ہے تو وہ ایک ہڈی ہے اور ناخن حبشہ کے لوگوں کی چھریاں ہیں، یعنی حبشی لوگ ناخن سے چھری کا کام لیتے ہیں، اس لئے کہ وہ بڑے بڑے ناخن رکھتے ہیں، لہٰذا تمہیں ایسا نہیں کرنا چاہئے۔

ناخن اور دانت سے ذبح کا حکم

اس حدیث کی بنیاد پر فقہاء کرام نے یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر دانت اور ناخن انسان کے جسم میں لگے ہوئے ہیں اور اس حالت میں وہ ان دانت یا ناخن کو جانور کے ذبح کرنے میں استعمال کرتا ہے تو وہ جانو حلال ہی نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ جانور کو دانت سے کاٹ کر ذبح کرتا ہے یا ناخن سے ذبح کرتا ہے تو وہ فعل ذبح نہیں ہے بلکہ وہ خنق ہے اور اس کی وجہ سے وہ جانور منخنقہ ہو جائے گا، اور اس صورت میں اس جانور کی موت دم گھٹنے کی وجہ سے ہوگی، اس لئے وہ جانور حرام ہوگا، لیکن اگر وہ دانت اور ناخن انسان کے جسم سے لگے ہوئے نہیں ہیں بلکہ الگ نکلے ہوئے ہیں اور وہ بہت تیز ہیں تو ان سے ذبح کرنا تو ناجائز ہے کیونکہ ان سے ذبح کرنے سے جانور کو تکلیف ہوگی البتہ وہ جانور حلال ہو جائے گا۔(۱۲۴)

باب (بلاترجمة)

عن رافع بن خديج رضى الله عنه قال: كنا مع النبى صلى الله عليه وسلم فى سفر، فند بعير من ابل القوم، ولم يكن معهم خيل، فرماه رجل بسهم فحبسه الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لهذه البهائم اوابد كاوابد الوحش فما فعل منها هذا فافعلوا به هكذا (۱۲۵)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک سفر میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ

وسلم کے ساتھ تھے، تو لوگوں کے اونٹوں میں سے ایک اونٹ بھاگ کھڑا ہوا اور لوگوں کے پاس کوئی گھوڑا نہیں تھا کہ گھوڑے کے ذریعہ اس کا تعاقب کر کے اس کو پکڑتے، تو ایک شخص نے اس اونٹ کو ایک تیر مار دیا تو اللہ تعالیٰ نے اس کو روک لیا۔ یعنی تیر لگنے کے بعد اس میں بھاگنے کی صلاحیت نہ رہی، وہیں ڈھیر ہوگیا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان جانوروں میں سے بعض جانور وحشی جانور کی طرح ہوتے ہیں یعنی بھاگ جاتے ہیں، لہٰذا ان جانوروں میں سے جو جانور ایسا کرے جیسا اس اونٹ نے کیا تو اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرو یعنی تیر کے ذریعہ اس کو مار سکتے ہو۔

اگر جانور وحشی ہو جائے تو اس کی ذکاۃ اضطراری ہو جائے گی

اس حدیث سے فقہاء کرام نے اس پر استدلال کیا ہے کہ اگر کوئی جانور اصلاً تو مانوس ہے لیکن کسی وجہ سے وہ وحشی بن گیا اور قابو سے باہر ہوگیا تو اب اس کی ذکاۃ اختیاری نہیں رہتی بلکہ اضطراری ہو جاتی ہے۔ لہٰذا جس طرح شکار کو تیر کے ذریعہ بسم اللہ پڑھ کر مار کر ہلاک کرنا جائز ہے اور اس کے ذریعہ جانور حلال ہو جاتا ہے، اسی طرح یہ مانوس جانور بھی حلال ہو جائے گا۔ واللہ اعلم۔(۱۲۶)



بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

ابواب الاضاحی

عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم

باب ماجاء فی فضل الاضحیۃ

﴿عن عائشۃ رضی اللّٰہ عنہا ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: ما عمل آدمی من عمل یوم النحر احب الی اللّٰہ من اهراق الدم، انہ لیاتی یوم القیامۃ بقرونہا واشعارہا واظلافہا، وان الدم لیقع من اللّٰہ بمکان قبل ان یقع من الارض فطیبوا بہا نفسا﴾ (۱۲۷)

"اضاحی" بالیاء المشددۃ جمع ہے "اضحیہ" کی، یہ اسم منقوص نہیں ہے اس لئے اس "یا" پر کسرہ بھی آئے گا۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ یوم النحر کے روز بندہ کا کوئی عمل اللہ تعالیٰ کو خون بہانے کے عمل سے زیادہ پسندیدہ نہیں ہے، اور وہ جانور قیامت کے روز اپنے سینگوں، اپنے بالوں اور اپنے کھروں کے ساتھ آئے گا اور اس جانور کا خون زمین پر گرنے سے پہلے اللہ تعالیٰ کے یہاں قبول ہوجاتا ہے۔ پس اس کو خوش دلی سے انجام دو۔

باب فی الاضحیۃ بکبشین

﴿عن انس بن مالک رضی اللّٰہ عنہ قال ضحی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بکبشین اقرنین املحین ذبحہما بیدہ وسمی

وکبر ووضع رجله علی صفا حہما ﴾ (۱۲۸)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سینگوں والے دو مینڈھوں کی قربانی کی، ان کا رنگ سفید اور سیاہ تھا، آپ نے ان کو اپنے ہاتھوں سے ذبح کیا اور ذبح کرتے وقت "بسم اللہ اللہ اکبر" پڑھا اور اپنا پاؤں ان کی پیشانی پر رکھا۔

میت کی طرف سے قربانی کا حکم

﴿عن علی رضی اللّٰه عنه انه کان یضحی بکبشین، احدهما عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم والاخر عن نفسه فقیل له، قال: امرنی به یعنی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فلاادعه ابدا﴾

(۱۲۹)

حضرت علی رضی اللہ عنہ ہمیشہ دو مینڈھوں کی قربانی کیا کرتے تھے، ایک حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اور ایک اپنی طرف سے۔ ان سے کسی نے پوچھا کہ آپ ایسا کیوں کرتے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اس کا حکم دیا ہے لہٰذا میں کبھی یہ عمل نہیں چھوڑوں گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ کسی ایسے شخص کی طرف سے قربانی کی جاسکتی ہے جس کا پہلے انتقال ہوچکا ہو۔ اور اس کی طرف سے قربانی کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اصل میں تو قربانی خود کرنے والے کی طرف سے ہوتی ہے، البتہ اس کا ثواب مرنے والے کو پہنچ جاتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب کسی مرنے والے کی طرف سے ایصال ثواب کے لئے کوئی قربانی کرے تو اس قربانی کے گوشت میں سے خود کچھ نہ کھائے بلکہ سارا گوشت صدقہ کرے۔ لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک صدقہ کرنا ضروری نہیں۔ اس کا گوشت بھی عام قربانی کے گوشت کی طرح کھاسکتے ہیں۔

باب مایستحب من الاضاحی

﴿عن ابی سعید الخدری رضی اللّٰه عنه قال: ضحی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم بکبش اقرن فحیل یاکل فی سواد

ویمشی فی سواد وینظر فی سواد ﴾ (۱۳۰)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بڑے سینگوں والے نر مینڈھے کی قربانی کی۔ سیاہی میں کھاتا تھا، سیاہی میں چلتا تھا اور سیاہی میں دیکھتا تھا، مطلب یہ ہے کہ اس کا منہ بھی سیاہ تھا، پاؤں بھی سیاہ تھے اور آنکھ پر بھی سیاہی تھی۔

باب مالایجوز من الاضاحی

﴿عن البراء بن عازب رضی اللّٰہ عنہ رفعہ قال: لا یضحی بالعرجاء بین ظلعها، ولا بالعوراء بین عورها ولا بالمریضۃ بین مرضها ولا بالعجفاء التی لا تنقی ﴾ (۱۳۱)

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ایسے لنگڑے جانور کی قربانی نہ کی جائے جس کا لنگ ظاہر ہو۔ لفظ "بین" صیغہ صفت ہے اور لفظ "ظلعها" اس کا فاعل ہے اور صیغہ صفت اپنے فاعل سے مل کر لفظ "عرجاء" کی صفت بن رہا ہے۔ "لنگ" ظاہر ہونے کی تفصیل فقہاء کرام نے یہ بیان فرمائی ہے کہ وہ اپنے پاؤں پر چل کر قربان گاہ تک نہ جاسکے، ایسے جانور کی قربانی جائز نہیں۔ اور نہ ایسے کانے جانور کی قربانی درست ہے جس کا کانا پن ظاہر ہو۔ کانا اس کو کہتے ہیں جس کی آنکھ خراب ہو، اگر اس کی آنکھ اتنی خراب ہے کہ اس کی خرابی اور کانا ہونا بالکل ظاہر ہے تو پھر اس کی قربانی جائز نہیں۔ اور اس میں فقہاء کرام نے یہ اصول بیان فرمایا ہے کہ جب کسی عضو کا عیب ایک ثلث پہنچ جائے تو اس کی قربانی درست نہیں ہوتی۔ اور بینائی کے ایک ثلث کی خرابی کا اندازہ کس طرح کیا جائے؟ اس کے بارے میں صاحب ھدایہ نے مختلف طریقے ذکر کئے ہیں وہاں دیکھ لیا جائے۔

اور نہ ایسے بیمار جانور کی قربانی درست ہے جس کی بیماری بالکل واضح ہو۔ اور فقہاء نے اس کی حد بھی یہ بیان کی ہے کہ اگر وہ جانور اتنا بیمار ہے کہ وہ خود چل کر قربان گاہ تک نہیں جاسکتا تو اس کی قربانی درست نہیں۔ اور نہ ایسے دبلے اور کمزور جانور کی قربانی درست ہے جس کی ہڈیوں میں گودا ختم ہوگیا ہو، ایسے جانور کی قربانی بھی درست نہیں۔

باب مایکرہ من الاضاحی

﴿عن علی رضی اللّٰہ عنہ قال: امرنا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ

علیہ وسلم ان نستشرف العین والاذن، وان لا نضحی بمقابلة ولا مدابرة ولا شرقاء ولا خرقاء ﴾ (۱۳۲)

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں یہ حکم دیا کہ قربانی کے جانور کے کان اور آنکھ کو اچھی طرح دیکھ لیا کریں۔ "نستشرف" کے معنی ہیں جھانکنا اور غور سے دیکھنا۔ اور نہ ایسے جانور کی قربانی کریں جس کے کان کا کنارہ سامنے سے کٹا ہوا ہو۔ اور نہ ایسے جانور کی جس کا کان اوپر کی طرف سے کٹا ہوا ہو۔ اور نہ ایسے جانور کی جس کا کان چرا ہوا ہو۔ اور نہ ایسے جانور کی جس کے کان میں سوراخ ہو یعنی چھدا ہوا ہو۔ بشرطیکہ یہ عیب ایک تہائی عضو تک پھیلا ہوا ہو، اگر ایک تہائی سے کم ہے تو اس کی قربانی جائز ہے۔

باب فی الجذع من الضان فی الاضاحی

﴿عن ابی کباش رضی اللّٰہ عنہ قال: جلبت غنما جذعا الی المدینة فکسدت علی فلقیت اباھریرة رضی اللّٰہ عنہ فسالتہ فقال سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول نعم اونعمت الاضحیة الجذع من الضان قال: فانتھبہ الناس ﴾ (۱۳۳)

حضرت ابو کباش رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں باہر سے چھ مہینے کے دنبے مدینہ لے کر آیا وہ دنبے میرے لئے کاسد ہوگئے۔ یعنی لوگوں نے اس کی خریداری میں کوئی رغبت نہیں کی۔ "کسد" کے معنی ہیں، لوگوں کی رغبت کا ختم ہوجانا۔ میں نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ملاقات کی اور آپ سے اپنی پریشانی بیان کی تو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اون اور پشم والے جانوروں میں چھ ماہ کی عمر کا جانور اچھی قربانی کا جانور ہے۔ "ضان" کے معنی ہیں جس جانور کے جسم پر اون اور پشم ہو، اور "جذع" چھ ماہ کی عمر کے جانور کو کہتے ہیں۔ ابو کباش فرماتے ہیں کہ اس کے بعد لوگ ان دنبوں کو لوٹ کر لے گئے۔ مطلب یہ ہے کہ جب تک حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث نہیں سنائی تھی اس وقت تک کوئی شخص بھی اس کو خریدنے کے لئے نہیں آرہا تھا لیکن جب انہوں نے یہ حدیث سنی کہ یہ قربانی کا اچھا جانور ہے تو لوگ جلدی سے آئے اور خرید کر لے گئے اور اتنی

کثرت سے لوگ خریداری کے لئے آئے جیسے وہ لوٹ رہے ہوں۔

"جذع" چھ ماہ کے جانور کو کہا جاتا ہے۔ اسی حدیث کی بنیاد پر فقہاء فرماتے ہیں کہ دنبے اور بھیڑ میں جذع کی قربانی جائز ہے۔ بکرے میں جائز نہیں۔ کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "من الضان" کی قید لگائی ہے۔ لہٰذا "معز" یعنی بکری میں جائز نہیں۔ اس میں سال بھر کا ہونا ضروری ہے۔

بکری میں سال پورا ہونا ضروری ہے

﴿عن عقبة بن عامر رضی اللّٰه عنه ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم اعطاه غنما یقسمها فی اصحابه ضحایا، فبقی عتود او جدی، فذکرت ذلک لرسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فقال ضح به انت﴾ (۱۳۴)

حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے کچھ بکریاں دیں کہ میں ان کو آپ کے صحابہ میں تقسیم کردوں تاکہ وہ اس کی قربانی کرلیں۔ پھر تقسیم کے بعد ایک "عتود" یا ایک "جدی" باقی رہ گئی۔ عتود اور جدی بکری کے بچے کو کہتے ہیں۔ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا کہ سب تقسیم ہوگئیں صرف ایک عتود یا جدی باقی ہے۔ آپ نے فرمایا کہ تم اس کی قربانی کرلو۔

دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ "عتود" یا "جدی" جو باقی رہ گئی تھی وہ "جذع" تھی یعنی چھ مہینے کی بکری تھی اور بکری کے اندر چھ ماہ کے جانور کی قربانی جائز نہیں ہوتی لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمادیا کہ "ضح به انت" یعنی تمہاری خصوصیت ہے کہ میں اس وقت تمہیں اس کی قربانی کرنے کی اجازت دے رہا ہوں۔ ایک اور روایت میں آتا ہے کہ آپ نے ایک مرتبہ ایک صحابی کو جذع من الغنم کی قربانی کرنے کی اجازت دی لیکن ساتھ یہ بھی تصریح فرمادی کہ لاتجزی احدا بعدک تمہارے بعد ایسے جانور کی قربانی دوسرے کے لئے جائز نہیں ہوگی۔

باب فی الاشتراک فی الاضحیة

﴿عن ابن عباس رضی اللّٰه عنهما قال کنا مع رسول اللّٰه صلی

الله علیه وسلم فی سفر، فحضر الاضحی فاشترکنا فی البقرة سبعه وفی البعیر عشرة ﴾ (۱۳۵)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ہم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھے تو قربانی کا زمانہ آگیا تو ہم گائے میں سات آدمی اور اونٹ میں دس آدمی شریک ہوئے۔

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں کہ اونٹ کی قربانی میں دس آدمی شریک ہوسکتے ہیں۔ لیکن ائمہ اربعہ کا موقف یہ ہے کہ اور اور گائے میں کوئی فرق نہیں۔ لہٰذا جس طرح گائے میں سات آدمی شریک ہوسکتے ہیں، اسی طرح اونٹ میں بھی سات آدمی شریک ہوسکتے ہیں، سات سے زیادہ نہیں ہوسکتے۔ اور حدیثِ باب کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک اور حدیث اس کے برخلاف آئی ہے جس میں ایک اونٹ میں سات آدمیوں کے اشتراک کا ذکر ہے، اور وہ حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مؤید ہے جو اسی باب کی دوسری حدیث ہے وہ یہ ہے۔

اونٹ میں سات حصے ہوسکتے ہیں، دس نہیں

﴿عن جابر رضی الله عنه قال: نحرنا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم بالحدیبیة البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة ﴾ (۱۳۶)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نے غزوہ حدیبیہ کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قربانی کی تو بدنہ بھی سات آدمی کی طرف سے کیا اور بقرہ بھی سات آدمیوں کی طرف سے کی۔ چونکہ یہ واقعہ غزوہ حدیبیہ کا ہے اور غزوہ حدیبیہ ۶ھ میں ہوا، لہٰذا یہ واقعہ بعد کے زمانے کا ہے۔ اس لئے اس حدیث کو پہلی والی حدیث کے لئے یا تو ناسخ کہیں گے، یا یہ کہا جائے گا کہ چونکہ اکثر روایات اس کے مطابق ہیں اس لئے اس کو ترجیح ہوگی۔

بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ پہلی روایت میں مال غنیمت کی تقسیم کا ذکر ہے کہ قیمت کے لحاظ سے گائے سات آدمیوں میں تقسیم کی گئی اور اونٹ دس آدمیوں میں تقسیم کیا گیا کیونکہ مال

غنیمت میں قیمت کا اعتبار ہوتا ہے اور قربانی میں چونکہ قیمت کا اعتبار نہیں ہوتا اس لئے قربانی میں دونوں جانور برابر ہوں گے اور دونوں میں سات آدمی شریک ہوسکتے ہیں، اس سے زیادہ نہیں۔(۱۳۷)

ٹوٹے سینگ والے جانور کی قربانی کا حکم

﴿عن علی رضی اللّٰہ عنہ قال: البقرة عن سبعة: قلت: فان ولدت قال اذبح ولدها معها، قلت فالعرجاء قال: اذا بلغت المنسک قلت: فمکسورة القرن؟ فقال: لاباس امرنا اوامرنا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان نستشرف العینین والاذنین﴾ (۱۳۸)

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ گائے سات آدمیوں کے لئے کافی ہے۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے سوال کیا کہ اگر وہ گائے بچہ جن دے؟ آپ نے فرمایا اس بچے کو بھی ساتھ ذبح کردو۔ میں نے پوچھا کہ لنگڑے جانور کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا کہ اگر قربان گاہ تک پہنچ جائے تو جائز ہے۔ میں نے پوچھا اگر اس کا سینگ ٹوٹا ہوا ہو؟ آپ نے فرمایا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ ہمیں حکم دیا گیا ہے، یا یہ فرمایا کہ ہمیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ کانوں اور آنکھوں کو اچھی طرح دیکھ لیا کریں۔ (سینگوں کا دیکھنے کے بارے میں نہیں فرمایا) البتہ اگر سینگ جڑ سے اکھڑے ہوئے ہوں تو اس کی قربانی جائز نہیں۔

﴿عن علی رضی اللّٰہ عنہ قال: نهی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان یضحی باعضب القرن والاذن، قال قتادہ: فذکرت ذلک لسعید بن المسیب، فقال العضب مابلغ النصف فما فوق ذلک﴾ (۱۳۹)

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹوٹے ہوئے سینگ والے اور کٹے ہوئے کان والے جانور کی قربانی سے منع فرمایا ہے۔ حضرت قتادہؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس کا تذکرہ حضرت سعید بن المسیبؒ سے کیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر سینگ آدھے تک یا اس سے زیادہ ٹوٹا ہوا ہو تو اس کی ممانعت ہے۔

"اعضب" اسے کہتے ہیں جس کا سینگ بالکل اکھڑا ہوا ہو۔ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر اوپر سے ٹوٹا ہوا ہے تو اس کی قربانی جائز ہے۔ لیکن اگر کسی نے سینگ جڑ سے اکھاڑ دیا ہے تو جڑ سے اکھاڑنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس دکا دماغ بھی خراب ہوگیا ہوگا، اس صورت میں اس کی قربانی درست نہیں۔

باب ماجاء ان الشاة الواحدة تجزی عن اهل البیت

﴿عطاء بن یسار یقول: سالت ابا ایوب رضی الله عنه کیف کانت الضحایا علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم؟ فقال: کان الرجل یضحی بالشاة عنه وعن اهل بیته فیاکلون ویطعمون حتی تباهی الناس فصارت کما تری﴾ (۱۴۰)

حضرت عطاء بن یسار رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں قربانیاں کیسے ہوتی تھیں؟ حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص اپنی طرف سے اور اپنے گھروالوں کی طرف سے ایک بکری کی قربانی کرتا، اور اسی بکری سے خود بھی کھاتا اور دوسروں کو بھی کھلاتا تھا، یہاں تک کہ لوگوں نے آپس میں مفاخرت شروع کردی، یعنی ایک دوسرے پر فخر کرنے لگے کہ میں نے اتنی قربانیاں کیں اور اس کا نتیجہ یہ ہوا جو تم دیکھ رہے ہو کہ ایک ایک آدمی کئی کئی قربانیاں محض مفاخرت کی وجہ سے کرتا ہے۔

کیاایک بکری پورے گھر کی طرف سے کافی ہوگی

اس حدیث کی وجہ سے امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ ایک بکری ایک انسان کے پورے اہل بیت کی طرف سے کافی ہے۔ حتی کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک گھر میں کئی افراد صاحب نصاب ہوں تو ان میں سے ہر ایک کی طرف سے قربانی کی ضرورت نہیں، بلکہ اگر ایک بکری کی قربانی کردی جائے تو سب کی طرف سے کافی ہوجائے گی۔ بشرطیکہ وہ سب آپس میں رشتہ دار ہوں اور ایک ہی گھر میں رہتے ہوں۔ اور "ایک گھر" کی تعریف مالکیہ کی کتابوں میں اس طرح کی ہے کہ یغلق علیهم باب یعنی ایک ہی دروازہ سب پر بند

ہوجاتا ہو۔ ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر صاحب نصاب کے ذمہ الگ الگ قربانی واجب ہے۔ ایک بکری سارے گھر والوں کی طرف سے کافی نہیں ہوسکتی۔ حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ "قربانی" ایک عبادت ہے اور عبادت ہر ایک انسان پر الگ الگ فرض ہوتی ہے۔ عبادت میں ایک آدمی دوسرے کی طرف سے قائم مقامی نہیں کرسکتا۔ جس طرح زکوۃ ہر صاحب نصاب پر الگ الگ فرض ہے، اسی طرح قربانی بھی ہر ایک پر الگ الگ واجب ہے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے کہ آپ اپنی قربانی الگ فرماتے تھے اور ازواج مطہرات کی طرف سے الگ قربانی فرمایا کرتے تھے۔ اس سے پتہ چلتاہے کہ ایک قربانی سب کی طرف سے کافی نہیں۔ اس کے علاوہ حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک قربانی گھر کے سارے افراد کی طرف سے کافی ہوجائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ بالفرض اگر ایک گھر میں پچاس آدمی رہتے ہیں تو ایک بکری پچاس افراد کی طرف سے کافی ہوجائے گی، حالانکہ نصوص کی روشنی میں یہ بات متفق علیہ ہے کہ ایک بکری گائے کے ساتویں حصے کے برابر ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر گائے کا ساتواں حصہ سارے گھر والوں کی طرف سے کافی ہوجائے تو پھر ایک گائے کے اندر صرف سات افراد نہیں بلکہ سات سو افراد کی قربانی ہوسکے گی جو واضح طور پر نصوص کے خلاف ہے۔

اس لئے حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیثِ باب کو ثواب میں شرکت پر محمول کیا جائے گا، یعنی ایک شخص اپنی طرف سے ایک بکری کی قربانی کرے اور اس کے ثواب میں اپنے سارے اہل بیت کو شریک کرلے تو یہ جائز ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مینڈھا اپنی طرف سے قربان فرمایا اور دوسرا مینڈھا قربان کر کے فرمایا هذا عن من لم يضح من امتي۔ (۱۴۲)

یعنی میری امت میں سے جو جو لوگ قربانی نہ کرسکیں ان کی طرف سے قربانی کررہا ہوں۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کی طرف سے ایک مینڈھا قربان فرمادیا، اس لئے اب امت کی طرف سے قربانی ساقط ہوگئی، بلکہ آپ کا مطلب یہ تھا کہ میں اس کے ثواب میں ساری امت کو شریک کرتا ہوں۔ یہی مراد حدیثِ باب میں ہے کہ بعض اوقات ایک گھر کے اندر ایک ہی شخص کے ذمہ قربانی واجب ہوتی، باقی لوگ چونکہ صاحب

نصاب نہ ہوتے، اس لئے ان کے ذمہ قربانی واجب نہ ہوتی، لیکن قربانی کرنے والا اپنے گھر کے تمام افراد کو اس قربانی کے ثواب میں شریک کرلیتا تھا۔ حدیثِ باب میں حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ اسی کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ وہ شخص ثواب میں اپنے اہل بیت کو شامل کرتا تھا۔ یہاں تک کہ لوگوں نے مفاخرت کے طور پر ان افراد کی طرف سے بھی قربانی شروع کردی جن کے ذمہ قربانی واجب نہیں تھی۔ حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس پر نکیر فرمارہے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اس طرح مفاخرت کے طور پر قربانی کرنے کا رواج نہیں تھا جیسے آج رائج ہے۔ یہ مراد نہیں کہ جب ایک آدمی اپنی طرف سے قربانی کرے تو سب کی طرف سے واجب قربانی ساقط ہوجاتی ہے۔(۱۴۱)

باب (بلا ترجمة)

﴿عن جبلة بن سحيم ان رجلا سال ابن عمر رضی اللّٰه عنه عن الاضحية اواجبة هی؟ فقال: ضحی رسول اللّٰه صلی اللّٰه عليه وسلم والمسلمون فاعادها عليه، فقال: اتعقل؟ ضحی رسول اللّٰه صلی اللّٰه عليه وسلم والمسلمون﴾ (۱۴۲)

حضرت جبلہ بن سحیم فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے سوال کیا کہ کیا قربانی واجب ہے؟ تو جواب میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اور سارے مسلمانوں نے قربانی کی ہے۔ اس شخص نے دوبارہ سوال کیا کہ یہ واجب ہے یا نہیں؟ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تجھے عقل ہے؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اور سارے مسلمانوں نے بھی قربانی کی ہے۔ مطلب آپ کا یہ تھا کہ تم اس بحث میں مت پڑو کہ اصطلاحاً قربانی واجب ہے یا سُنّت ہے یا فرض ہے۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی قربانی کی ہے اور مسلمانوں نے بھی قربانی کی ہے لہٰذا تمہیں بھی کرنی چاہئے۔

قربانی کرنا واجب ہے

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے ایک طرح سے واجب ہونے کی علامت بتادی کہ میں

اگر اس کو واجب کہہ دوں تو تم واجب اور فرض میں فرق نہیں سمجھو گے بلکہ اس کو فرض ہی سمجھ لوگے۔ اس لئے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی قربانی کی ہے اور مسلمانوں نے بھی کی ہے اس لئے تمہیں بھی کرنی چاہئے۔ گویا کہ ایک طرح سے قربانی کو واجب ہی کہہ دیا۔ لہٰذا یہ حدیث اس بارے میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ قربانی واجب ہے۔ حنفیہ کی دوسری دلیل ابن ماجہ کی ایک حدیث ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿من وجد سعة لان یضحی فلم یضح فلا یقربن مصلانا﴾

(۱۴۵)

"یعنی جس شخص کے اندر قربانی کی استطاعت ہو پھر وہ قربانی نہ کرے تو وہ ہماری عید گاہ کے قریب بھی نہ آئے"۔

اس حدیث میں وعید بیان فرمادی اور وعید ترک واجب پر ہوتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قربانی واجب ہے۔ اس کے علاوہ قرآن کریم میں فرمایا فصل لربک وانحر اس میں بھی صیغہ وجوب کا ہے۔ اس لئے حنفیہ فرماتے ہیں کہ قربانی واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قربانی سُنّت ہے

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ قربانی سُنّت ہے اور ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں اضحیہ کے ساتھ سُنّت کا لفظ وارد ہوا ہے۔ حنفیہ ان روایات کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات سُنّت کا لفظ واجب کے لئے بول دیا جاتا ہے، جیسے ختنہ کرنے کو سُنّت کہا گیا ہے حالانکہ ختنہ کرنا واجب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ "سُنّت" کا لفظ بعض اوقات واجب کو بھی شامل ہوتا ہے۔ اس لئے قربانی کو واجب کہا جائے گا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم دس سال مدینہ منورہ میں رہے اور ہر سال آپ نے قربانی فرمائی، کوئی سال ایسا نہیں گزرا جس میں آپ نے قربانی نہ کی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ قربانی واجب ہے۔ (۱۴۶)

منکرین حدیث کا پروپیگنڈہ

ہمارے دور میں منکرین حدیث نے یہ پروپیگنڈہ کیا کہ یہ قربانی تو فضول چیز ہے اور اصل میں تو قربانی کی مشروعیت اس لئے تھی کہ چونکہ حج کے موقع پر بہت لوگ جمع ہوجاتے تھے اور ان کے

کھانے پینے کا انتظام نہیں ہوتا تھا، اس لئے حج کے موقع پر قربانی مشروع کی گئی تھی تاکہ حاجیوں کے کھانے پینے کا انتظام ہوجائے۔ لہٰذا دوسرے لوگ جو مکہ مکرمہ کے علاوہ دوسرے شہروں میں مقیم اور آباد ہوں ان پر واجب نہیں۔ اور منکرین حدیث یہ کہتے ہیں کہ اسلام میں ایسا بے عقلی کا حکم نہیں ہوسکتا کہ کروڑوں روپے کی دولت خون کی شکل میں نالیوں میں بہادی جائے کیونکہ ایک دن میں ہزارہا جانور ذبح کئے جاتے ہیں۔

قربانی کا مقصد کیا ہے؟

جب انسان کے دماغ پر ہروقت مادے اور پیسے کا غلبہ ہو تو وہ ایسی ہی بے تکی باتیں کیا کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قربانی کا تو مقصود ہی یہ ہے کہ انسان کو اس بات کا عادی بنایا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم آجانے کے بعد وہ اس میں مادی منافع تلاش نہ کرے بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم کے آگے سب کچھ قربان کرنے کو تیار ہوجائے۔ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے حضرت اسماعیل علیہ السلام کے ذبح کرنے کا جو حکم دیا، اس کو عقل کی کس میزان میں تولا جائے کہ کوئی باپ اپنے معصوم بیٹے کو ذبح کرے۔ یہ بات عقل میں تو نہیں آتی، لیکن حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام نے اس حکم کو تسلیم کیا، اور اسی تسلیم کو قرآن کریم نے فرمایا۔ فلما اسلما وتله للجبین۔

تو اسلام اس کا نام ہے کہ آدمی اپنے آپ کو اس حکم کے آگے جھکادے، چاہے وہ عقل میں آئے یا نہ آئے۔ اور جب تک انسان کے اندر یہ جذبہ پیدا نہیں ہوتا انسان، انسان نہیں بنتا بلکہ وہ جانور اور درندہ رہتا ہے۔ جیسے آج کل ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کے آگے سر جھکانے کا جذبہ دل میں نہیں ہے، اس جذبے کو پیدا کرنے کے لئے قربانی مشروع کی گئی ہے۔ اب اگر کوئی شخص قربانی کرنے میں حساب کتاب لگانا شروع کردے اور معاشی فوائد تلاش کرنا شروع کردے اور مادی منفعت تلاش کرنا شروع کردے تو یہ قربانی کے اصل فلسفے ہی سے جہالت اور ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنہما قال اقام رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بالمدینۃ عشر سنین یضحی﴾ (۱۴۶)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دس سال مدینہ منورہ میں قیام فرمایا اور ہر سال آپ نے قربانی کی۔

باب في الذبح بعد الصلاة

﴿عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم نحر، فقال: لايذبحن احدكم حتى يصلي، قال: فقام خالي فقال: يا رسول الله ! هذا يوم اللحم فيه مكروه، واني عجلت نسيكتي لاطعم اهلي واهل داري اوجيراني قال: فاعد ذبحك باخر، فقال: يا رسول الله ! عندي عناق لبن هي خير من شاتي لحم افاذبحها؟ قال: نعم وهو خير نسيكتك، ولا تجزي جذعة بعدك﴾ (۱۴۷)

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر میں خطبہ دیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص اپنی قربانی کا جانور ذبح نہ کرے یہاں تک کہ وہ نماز پڑھ لے۔ یعنی نماز سے پہلے قربانی کا وقت شروع نہیں ہوتا بلکہ نماز عید کے بعد ہوتا ہے۔ اس لئے نماز سے پہلے کوئی شخص قربانی نہ کرے۔ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے ماموں کھڑے ہوگئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آج کا دن ایسا ہے کہ اس میں لوگوں کو گوشت ناپسند ہو جاتا ہے اور اس سے نفرت ہو جاتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس دن اتنے جانور ذبح ہوتے ہیں کہ لوگ گوشت کو دیکھ دیکھ کر اس سے اکتا جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ گوشت سے نفرت کرنے لگتے ہیں۔ اس لئے میں نے سوچا کہ میں سب سے پہلے قربانی کرلوں تاکہ جب میں کسی کے پاس گوشت بھیجوں تو وہ اس کو خوشی کے ساتھ لے لے اور نفرت پیدا ہونے سے پہلے اس کو گوشت مل جائے۔ اس غرض سے میں نے نماز سے پہلے ہی قربانی کرلی تاکہ میں اپنے گھر والوں اور پڑوسیوں کو کھلاؤں۔ بعض حضرات نے اس حدیث کی تفسیر یہ کی ہے کہ اس حدیث میں لفظ "اللحم" بفتح الحاء ہے۔ جس کے معنی ہیں "حرص" یعنی یہ دن ایسا ہے کہ اس میں حرص کرنا مکروہ ہے کہ آدمی اس حرص اور لالچ میں رہے کہ دوسرا آدمی میرے پاس گوشت بھیجے گا تو میں اس کو پکا کر کھاؤں گا، یہ بات پسندیدہ نہیں ہے اس لئے میں نے جلدی نماز سے پہلے ہی قربانی کرلی تاکہ میرے بچوں کے دل میں حرص اور لالچ پیدا نہ ہو، اس سے پہلے ہی ان کو گوشت مل جائے۔

بہرحال، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم اپنی قربانی دوبارہ کرو۔ انہوں

نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میرے پاس ایک بکری ہے جو دودھ دینے والی ہے اور سال سے کم ہے۔ البتہ وہ بکری گوشت والی دو بکریوں سے بھی بہتر ہے۔ یعنی عام طور پر دودھ دینے والی بکری کمزور ہوتی ہے اور اس کا گوشت اچھا نہیں ہوتا، لیکن میری یہ بکری بہت موٹی تازی ہے، کیا میں اس کو ذبح کرلوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں! ذبح کرلو، یہ تمہاری اچھی قربانی ہوجائے گی لیکن تمہارے بعد کسی کے لئے "جذع" کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔ یعنی کسی اور کے لئے آئندہ یہ جائز نہیں ہوگا کہ وہ ایک سال سے چھوٹی بکری کی قربانی کرے۔

چونکہ وہ ابتداء اسلام کا زمانہ تھا، احکام سے ناواقفیت تھی اور ایک جانور ناواقفی کی وجہ سے ذبح کرہی چکے تھے، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی خصوصیت کے طور پر ان کو جذع کی قربانی کرنے کی اجازت دے دی۔ لیکن ساتھ میں صراحت فرمادی کہ آئندہ تمہارے بعد کسی اور کے لئے جذع کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔

قربانی کا وقت

فقہاء نے یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر شہر میں ایک جگہ پر بھی عید کی نماز ہوگئی تو اب قربانی کا وقت شروع ہوگیا۔ مثلاً ایک شخص نے ایک جگہ نماز عید پڑھی اس شخص کے لئے اس جگہ پر اپنی طرف سے قربانی کرنا اور دوسرے لوگوں کی طرف سے جنہوں نے ابھی نماز نہیں پڑھی قربانی کرنا جائز ہے۔ چاہے دوسری جگہوں پر ابھی نماز نہ ہوئی ہو۔ لیکن اگر ایک شہر میں نماز ہوجائے تو دوسرے شہر میں قربانی کرنا جائز نہیں جس میں ابھی نماز نہ ہوئی ہو۔

باب فی کراهیة اکل الاضحیة فوق ثلاثة ایام

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰه عنهما ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: لا یاکل احدکم من لحم اضحیته فوق ثلاثة ایام﴾

(۱۴۸)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں کوئی شخص قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ نہ کھائے۔ اس حدیث میں تین دن کے بعد گوشت کھانے کی ممانعت آئی ہے، لیکن اس پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ یہ حکم بعد میں منسوخ

ہوگیا جیسا کہ اگلے باب کی حدیث میں صاف صاف بیان فرمادیا ہے۔

باب فی الرخصة فی اکلها بعد ثلاث

﴿عن سليمان بن بريدة عن ابيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلاث ليتسع ذوالطول على من لا طول له فكلوا مابدالكم واطعموا واذخروا﴾ (۱۴۹)

حضرت سلیمان بن بریدہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں نے تم کو تین دن سے زیادہ قربانی کا گوشت کھانے سے اس لئے منع کیا تھا تاکہ مالدار اور وسعت والے لوگ ان لوگوں پر وسعت کریں جن کے پاس قربانی کی وسعت اور طاقت نہیں ہے۔ یعنی وہ قربانی کا گوشت اپنے پاس ذخیرہ کرنے کے بجائے غرباء میں تقسیم کریں۔ لیکن اب تمہارے لئے جائز ہے کہ جتنا گوشت چاہو کھاؤ اور جتنا چاہو کھلاؤ اور جتنا چاہو ذخیرہ کرو۔ اس حدیث کے ذریعہ پہلے والا حکم منسوخ ہوگیا۔

یہ نہی انتظامی تھی شرعی نہیں تھی

بلکہ میرا خیال یہ ہے کہ "واللہ سبحانہ اعلم" تین روز کے بعد آپ نے قربانی کا گوشت کھانے سے جو منع فرمایا یہ نہی شرعی تھی ہی نہیں بلکہ نہی انتظامی تھی، اور ایک "اولی الامر" کی حیثیت سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہی فرمائی تھی۔ چنانچہ ایک حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے وہ یہ کہ روایت میں آتا ہے کہ مدینہ منورہ کے پاس ایک قافلہ آکر ٹھہر گیا تھا اور وہ قافلہ غریب الوطن تھا، ان کے پاس کھانے کو کچھ نہیں تھا، اس موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے فرمایا کہ تم لوگ قربانی کے گوشت کا ذخیرہ مت کرو۔ یہ حکم اس لئے دیا تاکہ اپنی قربانی کا بچا ہوا گوشت قافلہ والوں کو جاکر دیں۔ بعد میں جب یہ عارض ختم ہوگیا تو وہی اصل حکم واپس آگیا اور وہ یہ کہ گوشت کا ذخیرہ کرنا بھی جائز ہے۔ چنانچہ اسی باب کی اگلی حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے گوشت ذخیرہ کرنا منقول ہے۔ دیکھ لیں۔

﴿عن عابس بن ربيعة قال: قلت لام المؤمنين: اكان رسول

اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ینھی عن لحوم الاضاحی؟ قالت: لا ولکن قل من کان یضحی من الناس فاحب ان یطعم من لم یکن یضحی فلقد کنا نرفع الکراع فنا کلہ بعد عشرۃ ایام ﴾ (۱۵۰)

حضرت عابس بن ربیعہ فرماتے ہیں کہ میں نے اِم المؤمنین (حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا) سے پوچھا کہ کیا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم قربانی کا گوشت کھانے سے منع فرمایا کرتے تھے؟ انہوں نے فرمایا کہ نہیں، لیکن اس وقت بہت کم لوگ قربانی کیا کرتے تھے، اس لئے آپ نے چاہا کہ قربانی کرنے والے لوگ قربانی نہ کرنے والوں کو کھلائیں۔ ہم لوگ تو ایک ران رکھ دیا کرتے تھے اور اس کو دس دن کے بعد کھایا کرتے تھے۔

اور قربانی کے ایام کو "ایام التشریق" بھی اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ان ایام میں اہل عرب قربانی کا گوشت سکھاتے تھے تاکہ بعد میں کام آئے۔ "تشریق" کے معنی ہیں سکھانا۔

باب فی الفرع والعتیرۃ

﴿عن ابی ھریرۃ رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: لافرع ولا عتیرۃ، والفرع اول النتاج کان ینتج لھم فیذبحونہ ﴾ (۱۵۱)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اب نہ تو "فرع" مشروع ہے اور نہ "عتیرہ" مشروع ہے۔ جاہلیت کے زمانے میں یہ رواج تھا کہ جب کسی کی اونٹنی پہلا بچہ جنتی تو وہ لوگ اس پہلے بچے کو اپنے بتوں کے نام پر قربان کیا کرتے تھے۔ جب اسلام آیا تو بتوں کے نام پر تو قربانی بند ہوگئی لیکن پھر اس بچے کو اللہ کے نام پر ذبح کرتے تھے، اس کو "فرع" کہتے تھے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں "لافرع" فرما کر اس کو ختم فرمادیا کہ اب اس کی مشروعیت باقی نہیں رہی۔ اور "عتیرۃ" اس قربانی کو کہا جاتا تھا جو جاہلیت کے زمانے میں رجب کے مہینے میں کی جاتی تھی، جاہلیت کے زمانے میں بتوں کے نام پر ہوتی تھی اور اسلام کے آنے کے بعد اللہ کے نام پر ہونے لگی۔ اس کو "رجبیہ" بھی کہتے ہیں۔ "عتر" کے معنی ہیں ذبح کرنا، اور عتیرہ فعیلہ کے وزن پر ہے اور معنی میں مفعولۃ کے ہے۔ اس حدیث میں آپ نے اس کی مشروعیت کو بھی ختم فرمادیا۔

"عتیرۃ" کا حکم

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خطبہ دیا اس میں آپ نے فرمایا علی کل اھل بیت کل عام اضحیۃ وعتیرۃ
یعنی ہر اہل بیت پر ہر سال دو قربانیاں واجب ہیں۔ ایک اضحیۃ اور ایک عتیرۃ۔ اس موقع پر آپ نے ہر سال عتیرۃ کرنے کی بھی تاکید فرمائی۔ اس اشکال کے جواب میں جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ لاعتیرۃ والی حدیث حجۃ الوداع کے خطبے سے بھی متاخر ہے اور اس حدیث کے ذریعہ اس کی مشروعیت منسوخ ہوگئی، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرام میں سے کسی سے بھی عتیرۃ پر عمل کرنا ثابت نہیں۔ اگر آپ نے اس کی مشروعیت کو برقرار رکھا ہوتا تو صحابہ کرام کبھی نہ کبھی ضرور اس پر عمل فرماتے۔ جب صحابہ کرام سے اس پر عمل کرنا منقول نہیں تو یہی سمجھا جائے گا کہ اس کی مشروعیت ختم ہوگئی اور لاعتیرۃ والی حدیث اس کی ناسخ ہے۔
اور تابعین میں سے سوائے حضرت محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کے کسی سے بھی اس پر عمل کرنا منقول نہیں ہے۔ البتہ محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ عتیرۃ کیا کرتے تھے اور اس کو جائز سمجھتے تھے۔ چنانچہ اسی وجہ سے بعض فقہاء نے یہ کہہ دیا کہ اگرچہ عتیرۃ مسنون تو نہیں ہے لیکن اگر کوئی کرے تو جائز ہے۔ اور "لاعتیرۃ" کا مطلب یہ ہے کہ واجب نہیں، اس سے جواز کی نفی کرنا مقصود نہیں۔ لیکن جمہور فقہاء کا یہ کہنا ہے کہ عتیرۃ اب مشروع ہی نہیں ہے۔(۱۵۲)

باب ماجاء فی العقیقۃ

عن یوسف بن ماھک انھم دخلوا علی حفصۃ بنت عبدالرحمن فسألوھا عن العقیقۃ، فاخبرتھم ان عائشۃ رضی اللہ عنھا اخبرتھا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرھم عن الغلام شاتان مکافئتان وعن الجاریۃ شاۃ (۱۵۳)

لفظ "ماھک" پر کوئی اعراب نہیں پڑھتے اس میں "ک" تصغیر کے لئے ہے، اور یہ فارسی لفظ ہے اور فارسی میں جب کسی لفظ کی تصغیر بنانی ہوتی ہے تو یا تو آخر میں لفظ "کاف" لگادیتے ہیں جیسے "مردک" یا لفظ "چہ" لگادیتے ہیں۔ جیسے "کتابچہ" چھوٹی کتاب۔ اسی طرح "ماھک" "ماہ" کی تصغیر ہے۔ اور "ماہ" فارسی میں چاند کو کہتے ہیں۔ "ماھک" کے معنی ہوگئے چھوٹا چاند۔ وجہ تسمیہ یہ ہے

کہ یہ ماھک جب پیدا ہوئے تو بہت خوبصورت تھے، اس لئے ان کے والد نے محبت کے طور پر ان کا نام "ماھک" رکھ دیا تھا۔ اس وجہ سے اس لفظ پر کوئی اعراب نہیں آئے گا بلکہ ساکن رہے گا۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ عربی کلام میں مستعمل ہونے کی وجہ سے اب معرب ہوگیا تو اس صورت میں اس کو غیر منصرف پڑھیں گے کیونکہ اس میں منع صرف کے دو اسباب موجود ہیں۔ ایک عجمہ اور ایک معرفہ۔

جیسے امام ابن ماجہ کا صحیح نام "ابن ماجہ" ہے۔ ابن ماجۃ غلط ہے۔ بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ "ابن ماجہ" کے آخر میں جو "ہ" ہے وہ تائے مدورۃ ہے حالانکہ وہ تائے مدورۃ نہیں بلکہ وہ ھائے وقفہ ہے۔ لہٰذا "ابن ماجہ" پر تا کے دو نقطے لکھنا غلط ہے اور "ابن ماجۃ" پڑھنا غلط ہے۔

عقیقہ کرنا سُنّت ہے

حضرت یوسف بن ماھک فرماتے ہیں کہ وہ لوگ حضرت حفصہ بنت عبدالرحمٰن کے پاس گئے اور ان سے عقیقہ کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یہ حکم دیا کہ لڑکے کی طرف سے دو برابر کی بکریاں کرو اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری۔

مکافئتان کے لفظی معنی ہیں مساویتان۔ مراد یہ ہے کہ اس جانور میں بھی وہی صفات ملحوظ ہونی چاہئیں جو قربانی کے جانور میں ملحوظ ہوتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ وہ پورے ایک سال کی ہوں اور ان میں اس قسم کا کوئی عیب نہ ہو جو قربانی کے لئے مانع ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے عقیقہ کی مشروعیت اور اس کی سُنّیت کا انکار کیا ہے۔ یہ بات درست نہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ ان کے نزدیک بھی عقیقہ کرنا سُنّت ہے۔(۱۵۴)

دوسری حدیث

﴿ام کرز اخبرته انها سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العقيقة فقال: عن الغلام شاتان وعن الجارية واحدة لا يضركم ذكرانا كن ام اناثا﴾ (۱۵۵)

حضرت اُمِ کرز رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عقیقہ کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ لڑکے کی طرف سے دو بکریاں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ وہ نر ہوں یا مادہ ہوں۔ مطلب یہ ہے دونوں جائز ہیں۔ بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ لڑکے کے عقیقہ کے وقت بکرے اور لڑکی کے عقیقہ میں بکری ذبح کرنا چاہئے یہ خیال درست نہیں۔

﴿عن سلمان بن عامر الضبی رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم مع الغلام عقیقۃ فاھریقوا عنہ دما وامیطوا عنہ الاذی﴾ (۱۵۶)

حضرت سلمان بن عامر الضبی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: غلام کے ساتھ عقیقہ ہے۔ یعنی مسنون یہ ہے کہ اس کے عقیقے کو حلق کیا جائے۔ لہٰذا اس کی طرف سے خون بہاؤ اور اس سے ایذاء کو دور کرو۔ اصل میں "عقیقہ" ان بالوں کو کہتے ہیں جو بچے کی پیدائش کے وقت سر پر ہوتے ہیں۔ پھر بعد میں مطلق بالوں کو عقیقہ کہا جانے لگا۔ چونکہ عقیقہ کرتے وقت بالوں کو کاٹا جاتا ہے اس لئے جانور کے ذبح کو عقیقہ کہا جانے لگا۔

باب الاذان فی اذن المولود

﴿عن عبید اللّٰہ بن ابی رافع عن ابیہ قال: رایت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذن فی اذن الحسن بن علی حین ولدتہ فاطمۃ بالصلوۃ﴾ (۱۵۷)

حضرت ابورافع رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کے کان میں نماز والی آذان دی جب حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے ان کو جنا۔ (ولادت کے وقت آذان دینا سُنّت ہے تاکہ دنیا میں آنے کے بعد پہلا کلمہ جو اس کے کان میں پڑے وہ اللہ کا اور دین اسلام کا کلمہ ہو اور آذان کی تخصیص اس لئے کی کہ آذان سننے سے شیطان بھاگ جاتا ہے، لہٰذا بچے کے کان میں آذان اس لئے دی جاتی ہے تاکہ بچے کے پاس سے شیطان اس وقت دور ہوجائے (اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ دائیں کان میں آذان دی جائے اور بائیں کان میں اقامت کہی جائے۔ از مرتب)

باب بلا ترجمة

﴿عن ابی امامة رضی اللّٰه عنه قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم خیر الاضحیة الکبش وخیر الکفن الحلة﴾

(۱۵۸)

حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بہترین قربانی مینڈھے کی قربانی ہے اور بہترین کفن حلہ ہے۔ (یعنی پورا جوڑا جس میں ایک ازارا، ایک قمیص اور ایک چادر، تین کپڑے ہوں)

باب بلا ترجمة

﴿عن مخنف بن سلیم رضی اللّٰه عنه قال کنا وقوفا مع النبی صلی اللّٰه علیه وسلم بعرفات فسمعته یقول یا ایها الناس علی کل اهل بیت فی کل عام اضحیة وعتیرة هل تدرون ما العتیرة؟ هی التی تسمونها الرجبیة﴾ (۱۵۹)

حضرت مخنف بن سلیم رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نے عرفات میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ وقوف کیا۔ تو میں نے سنا کہ آپ نے فرمایا: اے لوگو ہر سال ہر گھر والے پر ایک قربانی اور ایک عتیرہ ہے۔ کیا تم جانتے ہو کہ عتیرہ کیا چیز ہے؟ یہ وہی ہے جس کو تم "رجبیہ" کہتے ہو۔

باب بلا ترجمة

﴿عن علی بن ابی طالب رضی اللّٰه عنه قال عق رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم عن الحسن بشاة وقال یا فاطمة احلقی راسه وتصدقی بزنة شعره فضة فوزنته فکان وزنه درهما او بعض درهم﴾ (۱۶۰)

حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بکری سے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا عقیقہ کیا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ اے فاطمہ! اس کا سر حلق

کردو اور اس کے بالوں کے برابر چاندی صدقہ کردو۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب میں نے ان بالوں کا وزن کیا تو ان کا وزن ایک درھم یا کچھ کم تھا۔ (اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ایک بکری کے ذریعہ عقیقہ کیا۔ اگرچہ یہ روایت صحیح ہے لیکن وہ روایت جس میں آپ نے فرمایا عن الغلام شاتان وہ زیادہ قوی اور زیادہ صحیح ہے۔ اور اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بچے کے بالوں کا وزن کر کے اس وزن کے مطابق چاندی صدقہ کرنا بھی مسنون ہے۔

باب بلا ترجمة

﴿عن عبدالرحمن بن ابی بکرة عن ابیه ان النبی صلی الله علیه وسلم خطب ثم نزل فدعا بکبشین فذبحهما﴾ (　　)

حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرۃ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا پھر (منبر سے) نیچے تشریف لائے، اور دو مینڈھے منگوائے اور ان دونوں کو ذبح فرمایا۔

﴿عن جابر بن عبد اللّٰه رضی اللّٰه عنه قال: شهدت مع النبی صلی اللّٰه علیه وسلم الاضحی یا لمصلی فلما قضی خطبته نزل عن منبره، فاتی بکبش فذبحه رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم بیده وقال بسم اللّٰه و اللّٰه اکبر هذا عنی و عمن لم یضح من امتی﴾ (۱۶۱)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ عیدالاضحیٰ کے روز میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید گاہ میں حاضر ہوا، جب آپ خطبہ دے کر فارغ ہوئے تو منبر سے نیچے اترے، پھر آپ کے پاس ایک دنبہ لایا گیا جس کو آپ نے اپنے ہاتھ سے ذبح کیا اور "بسم اللہ اللہ اکبر" پڑھا، اور پھر آپ نے فرمایا کہ یہ میری طرف سے اور میری اُمت میں سے ہر اس شخص کی طرف سے ہے جو قربانی نہ کرسکے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر قربانی واجب نہ ہو بلکہ نفلی قربانی ہو اور اس کے ذریعہ ایصال ثواب مقصود ہو تو ایک قربانی کے ثواب میں جتنے افراد کو چاہیں شامل کرسکتے ہیں۔ کیونکہ آپ نے ساری امت کے ان تمام افراد کی طرف سے ایک دنبہ ذبح فرمایا جنہوں نے قربانی نہ کی ہو۔

ایک عبادت کا ثواب متعدّد افراد کو کس طرح ملتا ہے

اس مسئلہ میں علماء کے درمیان کلام ہوا ہے کہ اگر ایک شخص ایک عبادت کا ثواب متعدّد افراد کو پہنچانا چاہے تو کیا ہر ایک شخص کو ثواب پورا پورا ملتا ہے یا تقسیم ہو کر ملتا ہے۔ مثلاً آپ نے قرآن کریم کی تلاوت کی اور اب اس کا ثواب اپنے والدین اور اپنے چند عزیزوں کو بخشنا چاہتے ہیں۔ اب ہر ایک کو پورے قرآن کریم کا ثواب ملے گا یا سب کے درمیان تقسیم ہو کر ملے گا؟ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ تقسیم ہو کر ملے گا، اس لئے کہ عبادت ایک ہی ہے۔ جبکہ دوسرے فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ ہر ایک کو انشاء اللہ پورا پورا ثواب ملے گا اور حدیثِ باب ان حضرات کی دلیل ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کے ان تمام حضرات کی طرف سے ایک دنبہ کی قربانی فرمائی جو قربانی نہیں کرسکتے، اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیامت تک آنے والی پوری اُمت میں جتنے افراد ایسے ہوں گے ان سب کی طرف سے یہ قربانی فرمائی۔ اب اگر تقسیم والے نظریہ پر عمل کیا جائے تو ایک شخص کے حصے میں شاید ایک بال بھی نہیں آئے گا۔ اس لئے اللہ تعالیٰ کی رحمت سے یہ بعید ہے کہ وہ تقسیم کر کے ثواب عطا فرمائیں بلکہ یہی امید ہے کہ انشاء اللہ ہر ایک کو پورا پورا ثواب ملے گا۔ (۱۶۲)

باب بلا ترجمة

﴿عن سمرة رضی اللّٰہ عنه قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم الغلام مرتهن بعقیقته یذبح عنه یوم السابع ویسمی ویحلق راسه﴾ (۱۶۳)

حضرت سمرة رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: بچہ اپنے عقیقہ سے رہن رکھا ہوتا ہے۔ یعنی جس طرح اگر کوئی چیز کسی کے پاس رہن رکھ دی جائے تو اس سے اس وقت تک نفع نہیں اٹھا سکتا اور نہ اس کو اپنے قبضے میں لاسکتا ہے جب تک قرضہ ادا کر کے اس کو چھڑا نہ لے۔ اسی طرح بچہ عقیقہ کے عوض رہن رکھا ہوا ہے۔ لہٰذا جب تک بچہ کا عقیقہ نہ کرلیا جائے اس وقت تک اس میں برکتیں ظاہر نہیں ہوتیں اور وہ آفات سے محفوظ نہیں ہوتا۔ اور اس کی طرف سے ساتویں دن عقیقہ کیا جائے اور اسی دن اس کا نام رکھا جائے اور اس کا سر منڈوایا جائے، یعنی جس دن ولادت ہوئی ہے اس سے ایک دن پہلے عقیقہ کرلے مثلاً اگر جمعہ کے

دن ولادت ہوئی ہے تو جمعرات کو عقیقہ کرے۔ یہ بھی درست ہے کہ یا تو ساتواں دن ہو یا اس کا دگنا یا تگنا یا چوگنا ہو۔ مثلاً اگر ایک جمعرات کو نہ کرسکے تو اس سے اگلی جمعرات کو چودھویں روز یا اکیسویں روز کرلے۔

باب بلا ترجمة

﴿عن ام سلمة رضی اللّٰہ عنھا عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: من رای ھلال ذی الحجة واراد ان یضحی فلا یاخذن من شعرہ ولا من اظفارہ﴾ (۱۶۴)

حضرت اُمِ سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس نے ذی الحجہ کا چاند دیکھا اور اس کا قربانی کرنے کا ارادہ ہو تو اس کو چاہئے کہ وہ نہ تو اپنے بال کاٹے اور نہ ہی اپنے ناخن کاٹے۔

بال اور ناخن نہ کاٹنے کا مسئلہ

حنفیہ کے نزدیک یہ حکم استحبابی ہے اور بعض اہل ظاہر اور حضرت امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اس کو وجوب پر محمول کرتے ہیں۔ اور بعض حضرات اس حکم کو محض اباحت پر محمول کرتے ہیں، ان کے نزدیک یہ نہ واجب ہے نہ سُنّت اور نہ مستحب۔ حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ اس حکم کی حکمت یہ ہے کہ اس کے ذریعہ تشبہ بالحجاج ہوجائے۔ کیونکہ اس زمانے میں حجاج نہ ناخن کاٹتے ہیں اور نہ بال کاٹتے ہیں۔ لہٰذا جو لوگ حج پر نہیں گئے وہ کم از کم اپنی صورت ہی حجاج جیسی بنالیں اور اپنے بال اور ناخن نہ کاٹیں۔ اس لئے کہ کیا بعید ہے کہ اللہ تعالیٰ حجاج کو جن برکات سے نوازیں گے اس مشابہت کی وجہ سے ان برکات کا کوئی حصّہ ان کو بھی عطا فرمادیں۔

حدیثِ باب سے ائمہ ثلاثہ کا استدلال اور اس کا جواب

ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث سے قربانی کے واجب نہ ہونے پر استدلال کیا ہے۔ اس لئے کہ حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ جو شخص ذی الحجہ کا چاند دیکھے اور اس کا قربانی کا ارادہ ہو۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ قربانی ارادے پر موقوف ہے۔ اگر قربانی واجب ہوتی تو پھر ارادے کے ہونے یا نہ ہونے

سے کیا تعلق ہوتا، وہ تو واجب ہی ہوگی۔ حنفیہ کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہ حدیث قربانی کے وجوب کی نفی نہیں کرتی، اس لئے کہ بعض اوقات آدمی پر قربانی واجب نہیں ہوتی لیکن وہ قربانی کرنے کا ارادہ کرلیتا ہے۔ ان افراد کو داخل کرنے کے لئے آپ نے ''ارادہ'' کا لفظ استعمال فرمایا، لیکن اس سے صاحب حیثیت لوگوں پر قربانی کے واجب ہونے کی نفی نہیں ہوتی۔

حدیثِ عائشہ رضی اللہ عنہا سے استدلال اور اس کا جواب

﴿واحتج بحدث عائشة رضی اللّٰه عنها ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم کان یبعث بالهدی من المدینة فلا یجتنب شیئا مما یجتنب منه المحرم﴾ (۱۶۶)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور بعض دوسرے حضرات جو یہ فرماتے ہیں کہ بال اور ناخن نہ کاٹنا مستحب بھی نہیں ہے، وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ سے ھدی کو بھیجتے تھے، لیکن ان محرمات میں سے کسی سے اجتناب نہیں فرماتے تھے جن سے محرم اجتناب کرتا ہے اور ان محرمات میں قلم اظفار اور حلق شعر بھی داخل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال بہت کمزور ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بیان کرنے کا منشا یہ ہے کہ صرف ھدی کے بھیجنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ آدمی پر اسی وقت سے حالت احرام کے موانع لازم ہوجائیں۔ یہ ایک بالکل علیحدہ مسئلہ ہے کہ آیا ''ھدی'' بھیجنے سے احرام کے محرمات لازم ہوجائیں گے یا نہیں؟ زیر بحث مسئلہ کا تعلق قربانی سے ہے، اس کا ھدی بھیجنے سے کوئی تعلق نہیں۔ اس لئے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے استدلال کرنا درست نہیں۔ واللہ اَعلم۔ (۱۶۵)



بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

ابواب النذور والایمان

باب ماجاء عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان لانذر فی معصیة

﴿عن عائشة رضی اللّٰہ عنہا قالت: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لا نذر فی معصیة وکفارته کفارة یمین﴾ (١٦٧)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کسی معصیت میں نذر نہیں ہوتی اور اس کا کفارہ وہی ہے جو یمین کا کفارہ ہوتا ہے۔

معصیت کی نذر منعقد ہونے میں علماء کا اختلاف

معصیت کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک معصیت لعینھا دوسری معصیت لغیرھا۔ "معصیت لعینھا" وہ ہے جو اپنی ذات میں معصیت اور گناہ ہے۔ جیسے شراب پینا، چوری کرنا، قتل کرنا، جھوٹ بولنا، غیبت کرنا وغیرہ۔ اور "معصیت لغیرھا" وہ ہے جو اپنی ذات میں تو معصیت نہیں ہے لیکن کسی عارض کی وجہ سے وہ معصیت بن گئی۔ جیسے عیدالاضحیٰ کے دن روزہ رکھنا۔ اب روزہ رکھنا اپنی ذات میں معصیت نہیں بلکہ عبادت ہے لیکن چونکہ شریعت نے عیدالاضحیٰ کے دن روزہ رکھنے سے منع کیا ہے، اس وجہ سے اس دن روزہ رکھنا معصیت بن گیا۔ حنفیہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ جو افعال معصیت لعینھا ہیں اگر کوئی شخص ان کی نذر کرلے تو وہ "نذر" منعقد ہی نہیں ہوگی، اور جب نذر منعقد نہیں ہوگی تو اس شخص کے لئے وہ کام کرنا جائز بھی نہیں، اور نہ کرنے کے نتیجے میں اس پر کفارہ بھی نہیں آئے گا۔ اس لئے کہ کفارہ اس وقت واجب ہوتا ہے جب نذر منعقد ہوجائے اور معصیت کی نذر منعقد ہی نہیں ہوئی۔ مثلاً کوئی شخص یہ نذر کرلے کہ میں شراب پیوں گا، اب شراب پینا اس کے لئے جائز نہیں کیونکہ یہ نذر منعقد نہیں ہوئی اور نہ پینے کی صورت میں کفارہ بھی نہیں آئے گا۔ البتہ

اگر معصیت لغیرھا کی نذر کی ہے تو اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک نذر منعقد ہو جاتی ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ میں "یوم النحر" میں روزہ رکھوں گا تو یہ نذر تو منعقد ہو جائے گی لیکن اس دن روزہ رکھنا جائز نہیں ہوگا۔ البتہ یوم النحر کے علاوہ کسی اور دن روزہ رکھنا ہوگا جن دنوں میں روزہ رکھنا جائز ہوتا ہے۔

معصیت کی نذر کے بارے میں امام طحاویؒ کا مسلک اور اس کی وضاحت

اب یہاں دو باتیں قابل تفصیل ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مسئلہ اوپر آیا کہ معصیت لعینھا کی نذر منعقد نہیں ہوتی اور نہ اس کا کفارہ آتا ہے لیکن امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ اگر کوئی شخص یہ نذر مانے کہ للہ علی ان اقتل فلانا اور دوسرے کو قتل کرنے کی نذر مانے تو اس کے ذمہ کفارہ یمین واجب ہوگا۔ اب سوال یہ ہے کہ جب قتل کرنا معصیت لعینھا ہے تو پھر اس کی نذر منعقد نہیں ہونی چاہئے اور نہ اس پر کفارہ آنا چاہئے، تو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر کفارہ کے وجوب کا قول کیسے اختیار کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ اس صورت کو بیان فرمارہے ہیں کہ جب ایک شخص نے الفاظ تو نذر کے بولے لیکن دل میں نیت یمین کی کرلی، گویا کہ للہ علی ان اقتل فلانا کو اس شخص نے واللہ علی ان اقتل فلانا کے معنی میں استعمال کیا اور گویا قسم کھالی کہ میں فلاں شخص کو قتل کروں گا، اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص معصیت لعینھا کی قسم کھالے کہ میں فلاں معصیت کروں گا تو اس صورت میں اس کو وہ معصیت کرنا تو جائز نہیں ہوگا لیکن قسم پوری نہ کرنے کی وجہ سے اس کے ذمہ کفارہ یمین لازم ہوجاتا ہے اور امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی یہی مراد ہے۔(۱۶۸)

ذبح ولد کی نذر اور اس کا کفارہ

نیز یہ جو میں نے بتایا کہ معصیت کی نذر منعقد نہیں ہوتی اور اس کا کفارہ بھی واجب نہیں ہوتا، اس حکم میں ایک استثناء ہے۔ وہ یہ کہ اگر کوئی اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر مانے کہ میں اپنے بیٹے کو ذبح کروں گا تو اس شخص کے ذمہ ایک بکرا ذبح کرنا واجب ہے۔ یہ حکم خلاف قیاس ہے لیکن حدیث سے ثابت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص ذبح ولد کی نذر

مان لے تو وہ شخص ایک کبش ذبح کرے۔ یہ ذبح کا حکم اس حدیث کی وجہ سے خلاف قیاس ہوا ہے ورنہ عام قاعدہ یہ ہے کہ معصیت کی نذر منعقد ہی نہیں ہوتی اور نہ کفارہ آتا ہے۔

حدیثِ باب میں ''وکفارتہ کفارۃ یمین'' کا مطلب

دوسرا مسئلہ قابل ذکر یہ ہے کہ حدیثِ باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لانذر فی معصیة وکفارته کفارة یمین اس حدیث کے پہلے جملے میں تو فرمایا کہ معصیت کی نذر منعقد ہی نہیں ہوتی اور دوسرے جملے میں فرمایا کہ اس کا کفارہ وہی ہے جو یمین کا کفارہ ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ جب معصیت کی نذر منعقد ہی نہیں ہوئی تو اب کفارہ کیسے آئے گا؟ اس لئے کہ کفارہ تو اس وقت آتا ہے جب نذر منعقد ہو جائے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ باب اس صورت سے متعلق ہے جب کوئی شخص اس طرح نذر کرے کہ للّٰه علی معصية یعنی میں ایک معصیت کرنے کی نذر مانتا ہوں اور معصیت کی تعیین نذر میں نہیں کرتا کہ فلاں معصیت کروں گا تو اس صورت میں اس پر یمین کا کفارہ لازم ہوگا۔ اس لئے کہ جب معصیت کی تعیین نہیں کی تو اس میں معصیت لعینہا اور معصیت لغیرہا دونوں داخل ہوگئیں۔ اس وجہ سے اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ ''معصیت لغیرہا'' کی نذر ہو اور معصیت لغیرہا کی نذر میں کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اس وجہ سے لله علی معصية کی صورت میں کفارہ آجائے گا اور حدیثِ باب میں یہ جو فرمایا وکفارته کفارة یمین اس میں یہی صورت مراد ہے۔

﴿عن عائشة رضی اللّٰه عنها عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: من نذر ان یطیع اللّٰه فلیطعه ومن نذر ان یعصی اللّٰه فلا یعصه﴾ (۱۶۹)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی نذر مانے تو اس کو چاہئے کہ اپنی نذر کو پورا کرے، اور جو شخص اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی نذر مانے تو اس کو چاہئے کہ اس کی نافرمانی نہ کرے۔ (یعنی اس نذر کو پورا نہ کرے)

باب لانذر فی مالا یملک ابن آدم

﴿عن ثابت بن الضحاك رضی اللّٰه عنه عن النبی صلی اللّٰه

علیہ وسلم قال: لیس علی العبد نذر فیما لا یملک ﴾ (   )

حضرت ثابت بن الضحاک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو چیز انسان کی ملکیت میں نہ ہو، اس کے بارے میں کوئی نذر درست نہیں ہوتی۔ مثلاً اگر کوئی شخص یہ نذر مانے کہ اگر میرا فلاں کام ہوگیا تو فلاں شخص کا غلام آزاد ہوجائے گا، چونکہ وہ غلام اس کی ملکیت میں نہیں ہے، اس لئے یہ نذر منعقد نہیں ہوگی۔

باب فی کفارۃ النذر اذا لم یسم

﴿عن عقبۃ بن عامر رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: کفارۃ النذر اذا لم یسم کفارۃ یمین ﴾

(۱۷۱)

حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: نذر کا کفارہ جبکہ وہ معین نہ کیا جائے قسم ہی کا کفارہ ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ علی نذر میرے ذمے ایک نذر ہے اور اس نذر کی تعیین نہیں کی کہ کس چیز کی نذر کررہا ہے۔ نماز کی یا روزے کی یا تلاوت کی یا صدقہ کی وغیرہ۔ تو اس صورت میں اس پر کفارہ یمین واجب ہوگا۔

باب فیمن حلف علی یمین فرای غیرھا خیرا منھا

﴿عن عبدالرحمن بن سمرۃ رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: یا عبدالرحمن لا تسال الامارۃ فانک ان اتتک عن مسئلۃ وکلت الیھا وانک ان اتتک من غیر مسئلۃ اعنت علیھا واذا حلفت علی یمین فرایت غیرھا خیرا منھا فات الذی ھو خیر ولتکفر عن یمینک ﴾ (۱۷۲).

حضرت عبدالرحمٰن بن سمرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا: اے عبدالرحمٰن! تم اپنے لئے امارت کو طلب مت کرو۔ یعنی یہ کوشش مت کرو کہ تمہیں امیر بنادیا جائے۔ کیونکہ اگر یہ امارت تمہاری طلب اور سوال کے نتیجے میں تمہیں حاصل ہوگی

تو اس صورت میں تمہیں اس امارت کے حوالے کردیا جائے گا۔ یعنی پھر اس امارت کا کام انجام دینے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمہاری کوئی مدد نہیں ہوگی، بلکہ تمہارے حوالے کردیا جائے گا کہ تم جس طرح چاہو کرو ہماری طرف سے کوئی مدد نہیں۔ اور اگر یہ امارت تمہارے سوال اور تمہاری طلب کے بغیر تمہیں حاصل ہوگی تو اس امارت کے کاموں میں تمہاری مدد کی جائے گی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی مدد شامل حال ہوگی کہ حسن خوبی کے ساتھ اس امارت کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوجاؤ گے۔
اور اگر تم نے کسی بات پر قسم کھالی، بعد میں تمہاری رائے یہ ہوئی کہ جس بات پر قسم کھائی تھی۔ اس کے علاوہ دوسری بات میں خیر ہے، یعنی جس کام پر قسم کھائی تھی تمہارے خیال میں وہ کام کرنا مناسب نہیں ہے بلکہ اس کام کو چھوڑنا مناسب ہے اور اس کام کے علاوہ دوسرا کام کرنا بہتر ہے، تو اس صورت میں تم وہ کام کرلو جو بہتر ہے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کردو۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص کوئی کام کرنے کی قسم کھالے اور بعد میں رائے بدل جائے اور یہ خیال ہو کہ جس کام کی میں نے قسم کھائی ہے وہ کام گناہ ہے تو اس صورت میں قسم کا توڑنا واجب ہے، اور اگر یہ خیال ہو کہ یہ کام گناہ تو نہیں ہے لیکن مصلحت کے خلاف معلوم ہورہا ہے تو اس صورت میں تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے۔ کہ اس قسم کو توڑنا جائز ہے اور حدیث کا مرکزی مفہوم یہی ہے۔

قسم توڑنے اور کفارہ ادا کرنے کی ترتیب میں فقہاء کا اختلاف

البتہ اس مسئلے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا قسم پہلے توڑے اور پھر کفارہ ادا کرے؟ یا پہلے کفارہ ادا کرے اور پھر قسم توڑے؟ فقہاء حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ پہلے قسم توڑے اور پھر کفارہ ادا کرے۔ اور فقہاء شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اس کے برعکس بھی کرلے یعنی پہلے کفارہ ادا کرے اور بعد میں قسم توڑے تو یہ بھی جائز ہے، اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ ان کا استدلال اگلے باب کی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے۔

باب فی الکفارۃ قبل الحنث

﴿عن ابی هریرة رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: من حلف علی یمین فرای غیرها خیرا منها فلیکفر عن یمینه ولیفعل﴾ (۱۷۴)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص کسی کام پر قسم کھالے، بعد میں اس کی رائے یہ ہو کہ اس کے علاوہ دوسرا کام بہتر ہے تو اس کو چاہئے کہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے اور وہ بہتر کام کرلے۔

اس حدیث میں کفارہ کو اس کام کے کرنے پر مقدم کیا گیا ہے کہ پہلے کفارہ ادا کرے اور پھر وہ کام کرے۔ اس سے ظاہر یہی ہے کہ پہلے کفارہ ادا کرے اور پھر وہ کام کرے۔ فقہاء حنفیہ اس حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث میں حرف "واوٗ" ہے اور "واوٗ" مطلق جمع پر دلالت کرتا ہے، اس میں ترتیب کا لحاظ نہیں ہوتا۔ لہٰذا آپ نے یہ جو فرمایا کہ فلیکفر عن یمینہ ولیفعل اس کی وجہ سے یہ ضروری نہیں کہ کفارہ پہلے ادا کرے اور بعد میں قسم توڑے بلکہ دونوں کاموں کو ایک ساتھ واوٗ کے ذریعہ جمع کردیا گیا ہے۔

فقہاء حنفیہ و شافعیہ کے استدلالات

اس کے جواب میں بعض فقہاء شافعیہ نے ایسی روایات پیش کی ہیں جن میں واوٗ کے بجائے "فا" یا "ثم" آیا ہے۔ ان کے اندر یہ الفاظ ہیں۔ فلیکفر عن یمینہ فلیفعل یا ثم لیفعل اور ان کا کہنا یہ ہے کہ "فا" اور "ثم" تو ترتیب پر دلالت کرتے ہیں، اور ان احادیث میں کفارہ کو مقدم کیا گیا ہے اور فعل حنث کو مؤخر کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ کفارہ فعل حنث پر مقدم ہوگا۔

اس کے مقابلے میں حنفیہ نے وہ روایات پیش کیں ہیں جن میں حانث ہونے کا ذکر مقدم ہے۔ جیسے حضرت عبدالرحمٰن بن سمرۃ والی حدیث کہ اس میں فرمایا کہ فات الذی ھو خیر ولتکفر عن یمینک یہ حدیث پچھلے باب میں گزرچکی ہے۔ اس کے علاوہ وہ احادیث بھی پیش کی ہیں جن میں "ثم" کا لفظ آیا ہے یعنی ثم لتکفر عن یمینک۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے پاس بھی استدلال کے لئے ایسی روایات ہیں جن میں حانث ہونے کو مقدم کیا گیا ہے اور کفارہ کو مؤخر کیا گیا ہے اور ایسی روایات بھی ہیں جن میں لفظ "ثم" بھی وارد ہوا ہے۔ اور فقہاء شافعیہ کے پاس بھی ایسی روایات ہیں جس میں کفارہ کو حانث ہونے پر مقدم کیا گیا ہے اور ان میں سے بعض میں لفظ "فا" یا "ثم" بھی آیا ہے۔ لہٰذا اس مسئلے میں دونوں طرف بحث و مناظرہ کا باب کھل گیا اور روایات میں کھینچا تانی شروع ہوگئی۔

ان روایات سے استدلال درست نہیں

لیکن ساری بحثوں کو دیکھنے اور تمام روایات پر نظر کرنے کے بعد جو بات سمجھ میں آتی ہے (واللہ سبحانہ اعلم) وہ یہ ہے کہ درحقیقت ان روایات سے نہ حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے اور نہ شافعیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ان روایات میں اختلاف ہے، کسی روایت میں کفارہ مقدم ہے کسی میں حنث مقدم ہے۔ کسی روایت میں واؤ ہے کسی روایت میں "فا" ہے کسی روایت میں "ثم" ہے۔ ایسی صورت میں کسی ایک لفظ کو پکڑ کر بیٹھ جانا اور اس سے استدلال درست نہیں ہوتا۔ یہ اختلاف روایات اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ راویان حدیث نے حدیث کے اصلی مرکزی مفہوم کو تو محفوظ رکھا وہ یہ کہ اگر کوئی شخص قسم کھانے کے بعد مصلحت اس میں دیکھے کہ قسم توڑ دی جائے تو اس کے لئے قسم توڑنا جائز ہے۔ اتنی بات کو تو تمام راویوں نے محفوظ رکھا، لیکن یہ بات کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کفارہ کا ذکر پہلے کیا تھا یا حنث کا ذکر پہلے کیا تھا، اور ان کے ذکر کے وقت واؤ کا لفظ استعمال فرمایا تھا یا "فا" اور "ثم" کا لفظ استعمال فرمایا تھا۔ اس بات کو راویوں نے محفوظ نہیں رکھا۔

حدیث کے ضمنی الفاظ پر حکم شرعی کا مدار نہیں ہوتا

اور یہ بات میں پہلے بھی عرض کرچکا ہوں کہ حدیث کا ایک تو مرکزی مفہوم ہوتا ہے اور دوسرے اس کے ضمنی الفاظ ہوتے ہیں۔ اکثر راویان حدیث، حدیث کے مرکزی مفہوم کو تو محفوظ رکھتے ہیں، لیکن ضمنی الفاظ کو یاد رکھنے کا اتنا اہتمام نہیں کرتے۔ اس وجہ سے روایات میں اختلاف ہوجاتا ہے۔ لیکن اس اختلاف کی وجہ سے اصل حدیث کو رد نہیں کرسکتے البتہ ایسے موقع پر اس حدیث کے ضمنی الفاظ پر کسی شرعی حکم کی بناء نہیں رکھنی چاہئے۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں اس اصول کو بہت تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔ یہ بڑا اہم اور قیمتی اصول ہے۔ لہٰذا اس اصول کے مطابق اس مسئلے میں اس حدیث کے ذریعہ نہ تو شافعیہ کے لئے استدلال کرنا درست ہے اور نہ حنفیہ کے لئے استدلال کرنا درست ہے۔

کفارہ کے وجوب کے سبب میں فقہاء کا اختلاف

جب حدیث سے استدلال کرنا درست نہ رہا تو اب قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور یہ دیکھا

جائے گا کہ کفارہ کے واجب ہونے کا سبب کیا ہے؟ یہاں پھر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان اصولی اختلاف ہوگیا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کفارہ واجب ہونے کا سبب "حنث" ہے، اور جب تک سبب نہ پایا جائے اس وقت تک مسبب نہیں آسکتا۔ لہٰذا جب تک آدمی حانث نہیں ہوگا اس وقت تک اس پر کفارہ نہیں آئے گا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کفارہ کا اصل سبب "یمین" ہے اور "حنث" اس کے لئے بمنزلہ شرط کے ہے، اور یمین پہلے ہی وجود میں آچکی ہے اور جب سبب وجود میں آچکا ہے تو اب مسبب پایا جاسکتا ہے یعنی کفارہ ادا کیا جاسکتا ہے۔ اور امام شافعیؒ کفارہ یمین کو کفارہ ظہار پر قیاس کرتے ہیں، اس لئے کہ ظہار میں پہلے کفارہ ادا کیا جاتا ہے، بعد میں جماع کی اجازت ہوتی ہے، اس لئے یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

شافعیہ کے استدلال کا جواب

فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ بات دراصل یہ ہے کہ یمین کے اندر کفارہ کا سبب بننے کی صلاحیت ہی نہیں ہے کیونکہ کفارہ تو کسی گناہ اور معصیت کے نتیجے میں واجب ہوتا ہے اور قسم کھانا بذات خود کوئی گناہ اور معصیت نہیں۔ لہٰذا یمین کفارہ کا سبب نہیں ہوسکتا۔ البتہ قسم کا توڑنا اور حانث ہونا ایک برائی ہے لہٰذا اس کو کفارہ کا سبب کہا جاسکتا ہے۔

کفارہ یمین کو کفارہ ظہار پر قیاس کرنا درست نہیں

اور شافعیہ نے یمین کو ظہار پر جو قیاس کیا ہے یہ قیاس دو وجہ سے درست نہیں۔ ایک وجہ یہ ہے کہ ظہار ایک مستقل چیز ہے اس کا یمین سے کوئی تعلق نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ظہار کے بارے میں نص صریح موجود ہے یعنی فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا اور یہاں کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے۔ اس وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ کفارہ کا اصل سبب حنث ہے۔ جب تک حنث نہیں پایا جائے گا کفارہ نہیں آئے گا۔ اور احتیاط کا تقاضہ بھی یہی ہے کیونکہ اگر حانث ہونے کے بعد کفارہ ادا کرے گا، تو تمام فقہاء کے نزدیک وہ کفارہ ادا ہوجائے گا لیکن اگر حانث ہونے سے پہلے ادا کرے گا تو شافعیہ کے نزدیک تو ادا ہوجائے گا لیکن حنفیہ کے نزدیک ادا نہیں ہوگا۔ (   )

دوسری بات یہ ہے کہ کفارہ خود خلاف قیاس ہے اور امور تعبدیہ میں سے ہے، اس لئے کہ

جس چیز کا کفارہ ہوتا ہے اس میں اور کفارہ میں مناسبت نہیں ہے، چاہے وہ یمین کا کفارہ ہو یا ظہار کا کفارہ ہو۔ مثلاً ایک شخص نے کہا انت علی کظھر امی اب اس سے کہا جاتا ہے کہ کفارہ میں غلام آزاد کرو۔ اب ظاہر ہے کہ غلام آزاد کرنے کا تحریم حلال سے کوئی تعلق نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ کفارہ کا حکم امر تعبدی ہے۔ اور اصول یہ ہے کہ امر تعبدی ہمیشہ اپنے مورد پر منحصر رہتا ہے، اس میں قیاس نہیں چلتا۔ لہٰذا ظہار کے کفارے پر یمین کے کفارے کو قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔ (۱۷۴)

باب فی الاستثناء فی الیمین

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنہما ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: من حلف علی یمین فقال ان شاء اللّٰہ فلا حنث علیہ﴾ (۱۷۵)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص کسی بات پر قسم کھائے اور ساتھ میں "انشاء اللہ" کہہ دے تو اس کی قسم منعقد نہیں ہوتی۔

حضرت سلیمان علیہ السلام کا ایک واقعہ

﴿عن ابی ھریرۃ رضی اللّٰہ عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: ان سلیمن بن داود علیہ السلام قال: لاطوفن اللیلۃ علی سبعین امراۃ تلد کل امراۃ غلاما فطاف علیھن فلم تلد امراۃ منھن الا امراۃ نصف غلام فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: لو قال "ان شاء اللّٰہ" لکان کما قال﴾ (۱۷۶)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ حضرت سلیمان بن داؤد علیہما السلام نے فرمایا کہ میں آج کی رات اپنی ستر بیویوں کے پاس جاؤں گا اور ہر بیوی ایک بچہ جنے گی۔ چنانچہ وہ اس رات تمام بیویوں کے پاس گئے تو ان میں سے کسی بیوی کے بچہ نہ ہوا، سوائے ایک بیوی کے کہ اس کے ہاں ناقص اور آدھا بچہ پیدا ہوا۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وہ "انشاء اللہ" کہتے تو پھر ویسا ہی ہوتا جیسا انہوں نے کہا تھا۔

یہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا مشہور واقعہ ہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں اس واقعے کو طرداً للباب ذکر کردیا ہے۔ لیکن صحیح بخاری شریف اور مسلم شریف میں یہ واقعہ تفصیل کے ساتھ آیا ہے۔ اس حدیث کے تحت دو باتیں قابل ذکر ہیں۔

اس واقعہ کے بارے میں مفسرین کا اختلاف

ایک بات تو یہ کہ بعض حضرات نے اس واقعہ کو سورہ ص کی اس آیت کی تفسیر قرار دیا ہے۔
ولقد فتنا سلیمان والقینا علی کرسیہ جسدا ثم اناب کہ اس آیت میں لفظ جسدا جو فرمایا ہے، اس سے مراد یہی ناقص بچہ ہے جو سلیمان علیہ السلام کی ایک بیوی کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔ لیکن محققین کے نزدیک یہ بات درست نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ کسی صحیح روایت سے اس آیت کا اس واقعہ سے تعلق ثابت نہیں۔ چنانچہ حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ کا یہی موقف ہے۔

اس حدیث پر مودودی صاحب کا اعتراض

اس حدیث سے متعلق دوسری بات یہ ہے کہ یہ حدیث بخاری اور مسلم میں صدیوں سے نقل ہوتی چلی آرہی ہے، کسی نے بھی اس حدیث پر کوئی اعتراض نہیں کیا، لیکن مودودی صاحب نے تفہیم القرآن میں اس آیت کے تحت لکھا ہے کہ اس حدیث کے تمام رجال ثقہ ہیں اور اس کی سند بڑی مضبوط ہے، لیکن اس کے باوجود اس حدیث کے الفاظ پکار پکار کر یہ کہہ رہے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث اس طرح ارشاد نہیں فرمائی۔ کیونکہ جو واقعہ اس حدیث میں آیا ہے، اس کا اس طرح سے پیش آنا ممکن ہی نہیں ہے۔ اس لئے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے یہ فرمایا کہ میں آج کی رات اپنی تمام بیویوں کے پاس جاؤں گا اور بیویوں کی تعداد مختلف روایات میں مختلف آئی ہے۔ بعض روایات میں سو، بعض میں نوے، بعض میں ستر اور بعض میں ساٹھ بیان کی گئی ہے۔

اگر اقل عدد یعنی ساٹھ بیویوں کی تعداد مان لی جائے تب بھی لمبی ترین رات میں بھی ساٹھ عورتوں کے پاس جانا عقلاً ممکن نہیں۔ چونکہ ممکن نہیں، اس لئے اس حدیث کے الفاظ پکار پکار کر

یہ کہہ رہے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث ارشاد نہیں فرمائی۔

ان کے اعتراض کا جواب

پہلی بات تو یہ ہے کہ ان روایات میں بھی وہی بات پائی جارہی ہے جو ابھی میں نے گزشتہ باب کی حدیث کی تشریح میں بیان کی۔ وہ یہ کہ روایات میں بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ راویان حدیث مرکزی مفہوم کو تو محفوظ رکھتے ہیں، لیکن اس میں جو ضمنی باتیں ہوتی ہیں ان کو پوری طرح محفوظ رکھنے کا اہتمام نہیں کرتے۔ اس لئے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی ایسا لفظ ارشاد فرمایا ہوگا جو کثرت پر دلالت کررہا ہوگا، اب اس کثرت کو تعبیر کرنے کے لئے کسی راوی نے سو کا عدد ذکر کردیا، کسی نے نوے کہہ دیا کسی نے ستر کہہ دیا۔ اور کسی نے ساٹھ کہہ دیا۔ لہٰذا ہم یقینی طور پر اپنی طرف سے کسی عدد کو متعین نہیں کرسکتے کہ فلاں عدد تھا، اور پھر عدد کو سامنے رکھ کر حساب کتاب لگانا شروع کردیں، اس کا کوئی جواز نہیں۔

پھر دوسری بات یہ ہے کہ یہ عجیب قصہ ہے کہ چودہ سو سال سے حدیث کے الفاظ پکار رہے ہیں، لیکن کسی نے ان کی پکار اور آواز نہیں سنی اور آج ایک ہی آدمی پیدا ہوا جس نے ان الفاظ کی پکار سن لی۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر اس طرح حساب کتاب لگاکر اپنی عقل کی ترازو پر ہر چیز تولی جائے تو پھر کوئی بھی معجزہ ثابت نہیں ہوسکتا۔ حدیث میں معراج کے واقعہ میں ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم معراج سے واپس تشریف لائے تو کواڑ کی کنڈی حرکت کررہی تھی اور بستر گرم تھا۔ اور یہ باتیں عقل کی ترازو میں پوری نہیں اترتیں، لہٰذا اس حدیث کے الفاظ بھی پکارنا شروع کردیں گے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات نہیں فرمائی تھی۔ اگر احادیث صحیحہ پر اس طرح کی تنقید کا دروازہ کھول دیا جائے تو پھر کوئی حدیث صحیح سلامت نہیں رہے گی۔اور ہر آدمی کھڑے ہو کر یہ کہنے لگے گا کہ یہ حدیث میری عقل میں نہیں آتی۔ لہٰذا جو بات مودودی صاحب نے کہی وہ بالکل باطل اور صریح البطلان ہے۔

باب فی کراھیۃ الحلف بغیر اللہ

عن سالم عن ابیہ رضی اللہ عنہ سمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم عمر وھو یقول: وابی وابی فقال الا ان اللہ ینھاکم ان تحلفوا بابائکم فقال عمر: فو اللہ ما حلفت بہ بعد ذلک ذاکرا

ولا آثرا﴾ (۱۷۷)

حضرت سالم اپنے والد (حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ) سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو یہ کہتے ہوئے سنا میرے باپ کی قسم، میرے باپ کی قسم، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: خبردار، اللہ تعالیٰ تمہیں اپنے آباء کی قسم کھانے سے منع فرماتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میں نے آباء کی قسم نہیں کھائی، نہ تو یاد ہونے کی حالت میں تعمد کے ساتھ قسم کھائی اور نہ کسی اور کی حکایت کرتے ہوئے غیر اللہ کی قسم کھائی۔

اس سے معلوم ہوا کہ غیر اللہ کی قسم کھانا جائز نہیں۔ قسم یا تو اللہ تعالیٰ کی کھائی جائے یا اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کسی صفت کی کھائی جائے، کیونکہ صفات کی بھی قسم کھانا جائز ہے۔ انہی صفات میں سے ایک صفت قرآن مجید ہے، لہٰذا قرآن مجید کی قسم کھانا جائز ہے۔

باب بلا ترجمة

﴿عن سعد بن عبيدة ان ابن عمر سمع رجلا يقول لا والكعبة فقال ابن عمر لا تحلف بغير الله فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من حلف بغير الله فقد كفر او اشرك﴾

(   )

حضرت سعد بن عبیدۃ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو کعبہ کی قسم کھاتے ہوئے سنا تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ غیر اللہ کی قسم نہ کھاؤ، اس لئے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے، آپ نے فرمایا کہ جس شخص نے غیر اللہ کی قسم کھائی اس نے کفر کیا یا شرک۔

باب فی من تحلف بالمشی ولا یستطیع

﴿عن انس رضى الله عنه قال: نذرت امراة ان تمشى الى بيت الله فسئل نبى الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: ان الله لغنى عن مشيها مروها فلتركب﴾ (۱۷۸)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک عورت نے یہ نذر مان لی کہ میں بیت اللہ تک پیدل چل کر جاؤں گی۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس نذر کے بارے میں پوچھا گیا۔ یعنی اب پیدل جانا مشکل ہورہا ہے، اب کیا کرے؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ اس کے چلنے سے بے نیاز ہے، اس عورت کو حکم دو کہ وہ سوار ہوجائے۔ یعنی پیدل جانا اس کے ذمے ضروری نہیں۔ اگلی حدیث بھی اسی طرح کی ہے۔

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ قال مر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بشیخ کبیر یھادی بین ابنیہ فقال: ما بال ھذا؟ قالوا: نذر یا رسول اللّٰہ ان یمشی قال: ان اللّٰہ لغنی عن تعذیب ھذا نفسہ قال: فامرہ ان یرکب﴾ (۱۶۹)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک ایسے بڑی عمر کے بوڑھے کے پاس سے گزرے جو اپنے دو بیٹوں کے درمیان ان کے کندھوں کے سہارے چل رہا تھا۔ "یہادی" کے معنی ہوتے ہیں "دو آدمیوں کے درمیان سہارا لے کر چلنا"۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ اس کا کیا حال ہے؟ یعنی یہ کیوں اس طرح کندھوں کا سہارا لے کر جارہا ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ اس شخص نے یہ نذر مان لی ہے کہ وہ بیت اللہ تک پیدل چل کر جائے گا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس بات سے بے نیاز ہے کہ یہ شخص اپنے آپ کو عذاب میں مبتلا کرے۔ پھر آپ نے حکم دیا کہ وہ سوار ہوجائے۔

ایسی نذر سے حج یا عمرہ واجب ہوجائے گا

ان احادیث سے تین مسئلے نکلتے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ نذر مانے کہ للّٰہ علی ان امشی الی بیت اللّٰہ یا امشی الی الکعبۃ تو اس نذر کا کیا حکم ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص ان مذکورہ بالا الفاظ کے ساتھ نذر مانے تو اس کے ذمہ حج یا عمرہ کرنا واجب ہے۔

اگر پیدل حج کرنے کی نذر مان لے تو سواری پر جانے کا حکم

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ان مذکورہ بالا الفاظ کے ساتھ بیت اللہ تک پیدل جانے

کی نذر تو مان لی، لیکن اب مشقت اور تکلیف یا بیماری یا کسی اور عذر کی وجہ سے پیدل چل کر نہیں جاسکتا تو کیا اس کے لئے سوار ہو کر جانا جائز ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس شخص کے لئے سوار ہو کر جانا جائز ہے۔ اور مندرجہ بالا دو حدیثیں اس کی دلیل ہیں کہ ان میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار ہونے کا حکم دیا۔

سوار ہونے سے وجوب کفارہ میں فقہاء کا اختلاف

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے پیدل جانے کی نذر مانی تھی، اس کے باوجود وہ سوار ہو کر چلا جائے تو اس سواری کرنے کے نتیجے میں اس پر کفارہ وغیرہ آئے گا یا نہیں؟ اس مسئلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ بعض حضرات فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کے ذمہ کوئی کفارہ وغیرہ واجب نہیں۔ البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ شخص ایک بکری کا دم دے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک بھی یہی ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کی طرف ایک قول یہ منسوب ہے کہ ان کے نزدیک اس شخص پر دم نہیں آئے گا بلکہ وہ شخص کفارہ یمین ادا کرے گا۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس وقت تو وہ شخص سوار ہو کر حج یا عمرہ ادا کرلے، لیکن آئندہ سال دوبارہ اس کے ذمہ عمرہ یا حج کرنا واجب ہوگا اور اس مرتبہ جتنا فاصلہ پیدل چل کر طے کیا تھا، آئندہ سال اتنا فاصلہ سوار ہو کر طے کرے، اور پہلی مرتبہ جتنا فاصلہ سوار ہو کر طے کیا تھا، آئندہ سال اتنا فاصلہ پیدل طے کرے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تین مذاہب ہوگئے۔ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ دم دے، حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کفارہ یمین ادا کرے، اور امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ اعادہ کرے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک اور استدلال

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اپنے مسلک پر حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اثر سے استدلال کرتے ہیں کہ اس مسئلے میں انہوں نے یہ فتویٰ دیا کہ اس شخص کو چاہئے کہ بعد میں اعادہ کرے۔ جتنا حصہ پیدل چلا تھا اتنا حصہ اب سواری کرے اور جتنا حصہ سواری کی تھی اتنا حصہ پیدل چلے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک اور استدلال

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی تفصیل دوسری روایات میں اس طرح آئی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مروھا فلترکب ولتھد ھدیا یعنی اس عورت کو حکم دو کہ وہ سوار ہوجائے اور ایک ھدی قربانی کرے۔ اور مختلف روایات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جن خاتون کا اس حدیث میں ذکر ہے یہ حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کی بہن تھیں۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال

اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اپنے مسلک پر ترمذی ہی کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں جو چند ابواب کے بعد آرہی ہے۔ جس میں انہی خاتون کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ ولتصم ثلاثۃ ایام یعنی ان خاتون کو چاہئے کہ تین دن روزہ رکھے۔

حنابلہ اور مالکیہ کے استدلال کا جواب

حنفیہ کی طرف سے اس روایت کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں جو میرے نزدیک اچھے نہیں ہیں۔ میرے نزدیک اس روایت کا صحیح جواب یہ ہے کہ ان خاتون نے دو کام کئے تھے، ایک یہ کہ انہوں نے یہ نذر مانی تھی کہ میں بیت اللہ پیدل چل کر جاؤں گی، اور دوسرے یہ کہ قسم کھائی تھی کہ میں اوڑھنی نہیں اوڑھونگی۔ اب اوڑھنی نہ اوڑھنا اور ننگے سر رہنا عورت کے لئے ناجائز ہے۔ اس لئے ان خاتون کو ایک تو یہ حکم دیا گیا کہ اوڑھنی اوڑھو۔ ظاہر ہے کہ جب اوڑھنی اوڑھے گی تو حانث ہوجائے گی، اور حانث ہونے کے نتیجے میں کفارہ یمین آئے گا۔ لہٰذا اس روایت میں ولتصم ثلاثۃ ایام کا جو حکم دیا گیا وہ اڑھنی اوڑھ کر حانث ہونے کی وجہ سے دیا گیا۔ اور جہاں تک نذر کا تعلق ہے، اس کے بارے میں اتنا حکم دے دیا کہ ولتھد ھدیا کہ ایک ھدی کا جانور قربان کردو۔

اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے جس اثر سے استدلال فرمایا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث موقوف ہے، اور احادیثِ باب احادیث مرفوعہ ہیں اور احادیث مرفوعہ کا مقابلہ احادیث موقوفہ سے نہیں کیا جاسکتا۔ (۱۸۰)

باب في كراهية النذور

﴿عن ابى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تنذروا فان النذر لا يغني من القدر شيئا وانما يستخرج به من البخيل﴾ (١٨١)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: نذر مت کرو، اس لئے کہ نذر تقدیر کے خلاف انسان کی کوئی مدد نہیں کرسکتی، البتہ اس کے ذریعہ بخیل سے مال نکالا جاتا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی کو ویسے تو صدقہ کرنے کی توفیق نہیں ہوتی لیکن وہ شخص نذر مان لیتا ہے کہ اگر میرا یہ کام ہوگیا تو میں اتنا مال صدقہ کروں گا۔ تو یہ نذر اس کا مال نکالنے کا ذریعہ بن جاتا ہے۔

"لاتنذروا" کا مطلب

اس حدیث میں جو پہلا جملہ ہے "لاتنذروا" اس کی تشریح اس طرح ہے کہ نذر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک نذر مطلق اور ایک نذر معلق۔ نذر مطلق اس کو کہتے ہیں کہ ایک انسان ویسے ہی اپنے ذمہ کوئی عبادت لازم کرلے مثلاً یہ کہے کہ لله على ان اصلى ركعتين اس عبادت کو کسی خاص چیز کے ساتھ معلق اور مشروط نہیں کرتا بلکہ مطلق نذر کرتا ہے۔ اس قسم کی نذر بلا کراہت جائز ہے اور انشاء اللہ ثواب کا موجب ہوگا کہ اس نے ایک نفلی عبادت کا ارادہ کیا۔ دوسری قسم ہے نذر معلق، وہ یہ کہ انسان اپنی کسی خواہش کے پورا ہونے پر عبادت کو معلق کردیتا ہے۔ مثلاً یہ کہا کہ اگر میرا بیٹا تندرست ہوگیا تو میں دو رکعت نفل پڑھوں گا۔ حدیثِ باب میں اس دوسری قسم کی نذر کے بارے میں فرمایا کہ لاتنذروا۔ آگے وجہ بھی بیان فرمادی کہ نذر کرنے سے تقدیر میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، اس لئے کہ جو واقعہ پیش آنا ہے وہ ہو کر رہے گا، نذر کی وجہ سے اس میں تبدیلی نہیں آئے گی، اس لئے تم نذر معلق مت کرو۔

اس حدیث میں نذر معلق سے جو نہی وارد ہوئی ہے، اس کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض علماء نے فرمایا کہ اس حدیث میں جو نہی آئی ہے وہ نذر سے نہی وارد نہیں ہوئی ہے بلکہ

اس بات سے نہی ہے کہ کوئی آدمی نذر کے علاوہ نہ تو اللہ کی راہ میں خرچ کرے اور نہ کوئی نفلی عبادت کرے، صرف نذر کے موقع پر کرے۔ یہ درست نہیں۔ چنانچہ حدیث کا اگلا جملہ وانما یستخرج به من البخیل اس پر دلالت کررہا ہے۔ جیسے قرآن کریم کی آیت اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسکم یعنی تم لوگوں کو نیکی کی تعلیم دیتے ہو اور خود اپنے آپ کو بھول جاتے ہو۔ اس آیت میں بھی نیکی کی تعلیم دینے پر نکیر نہیں ہے بلکہ نکیر اس پر ہے کہ تم اپنے آپ کو کیوں بھول جاتے ہو۔ اسی طرح حدیثِ باب میں بھی یہی مراد ہے۔

لیکن مذکورہ بالا توجیہ دل کو نہیں لگتی اس لئے کہ حدیث میں نہی کے الفاظ بالکل صریح ہیں لاتنذروا۔ اس لئے زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ نذر معلق میں کراہت ہے، چاہے وہ کراہت تنزیہی ہو یعنی یہ بات پسندیدہ نہیں ہے کہ آدمی نفلی عبادت کو اپنے کسی دنیاوی مقصد کے پورا ہونے پر موقوف کرے کہ اگر میرا فلاں دنیاوی مقصد پورا ہوجائے گا تو میں نفلی عبادت کروں گا۔ اور اس کراہت کی دو وجہ ہیں۔ ایک وجہ یہ ہے کہ گویا آدمی دنیاوی مقصد کے لئے عبادت کررہا ہے، حالانکہ عبادت تو خالص اللہ کے لئے ہونی چاہئے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نذر معلق کی صورت اچھی نہیں ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا وہ نذر کرنے والا اللہ تعالیٰ کو لالچ دے رہا ہے کہ یا اللہ! اگر آپ نے میرا یہ کام کردیا تو میں اتنی رکعت نفل پڑھوں گا یا اتنا صدقہ کروں گا۔ العیاذ باللہ۔ تو صورتاً یہ ایک طمع دلانا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی شان بے نیازی کے مناسب نہیں کہ انسان اپنی عبادت کو اللہ تعالیٰ کے کسی فیصلے پر معلق کرے۔ اس لئے صحیح بات یہ ہے کہ نذر معلق نہیں کرنی چاہئے۔ نذر معلق کرنا مکروہ اور ناپسندیدہ ہے۔

باب فی وفاء النذر

﴿عن عمر رضی اللّٰہ عنه قال: یا رسول اللّٰہ ان کنت نذرت ان اعتکف لیلة فی المسجد الحرام فی الجاھلیة قال: اوف بنذرک﴾ (۱۸۲)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میں نے زمانہ جاہلیت میں نذر مانی تھی کہ مسجد حرام میں ایک رات کا اعتکاف کروں گا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بات اس وقت فرمائی جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ حنین سے واپسی کے وقت جعرانہ میں مقیم تھے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا کہ

اپنی نذر کو پورا کرو۔

حالت کفر کی مانی ہوئی نذر کا حکم

اس حدیث کے تحت دو فقہی مسئلے ہیں۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مسلمان ہونے سے پہلے حالت کفر میں نذر مانے تو کیا اسلام لانے کے بعد اس نذر کو پورا کرنا واجب ہوگا یا نہیں؟ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس نذر کو پورا کرنا واجب ہے اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو زمانہ جاہلیت کی نذر کو پورا کرنے کا حکم دیا۔ لیکن فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ زمانہ کفر اور زمانہ جاہلیت کی مانی ہوئی نذر اسلام لانے کے بعد واجب التعمیل نہیں ہوتی۔ اس حدیث سے استدلال فرماتے ہیں جس میں آپ نے فرمایا الاسلام یجب ما کان قبلہ یعنی اسلام ان تمام التزامات کو ختم کردیتا ہے جو اسلام سے پہلے تھے۔ اور اسلام لانے سے پہلے جب کسی شخص نے نذر مانی تھی تو اس وقت اس کا عقیدہ درست نہیں تھا، وہ توحید کا پورا قائل نہیں تھا، اس وقت اس نے جو نذر مانی تھی، العیاذ باللہ۔ وہ اپنے بتوں کو خوش کرنے کے لئے مانی تھی۔ اس لئے درحقیقت وہ نذر شرعی نذر نہیں تھی۔ اس لئے وہ منعقد ہی نہیں ہوئی۔ اب اسلام لانے کے بعد اس کو کیسے پورا کیا جائے گا؟ اور اگر بالفرض نذر صحیح بھی ہوگئی ہو تو حدیث الاسلام یجب ما کان قبلہ کی وجہ سے وہ نذر واجب نہیں رہے گی۔ البتہ جب زمانہ جاہلیت میں ایک نیکی کرنے کا ارادہ کیا تھا تو مستحب یہ ہے کہ اسلام لانے کے بعد اس نیکی کے ارادے کو پورا کرلے۔ لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو آپ نے جو وفاء نذر کا حکم دیا وہ حنفیہ کے نزدیک استحباب پر محمول ہے واجب پر نہیں۔ (۱۸۳)

اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے یا نہیں؟

دوسرا فقہی مسئلہ یہ ہے کہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ اعتکاف کے لئے روزہ شرط نہیں۔ اس لئے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک رات مسجد حرام میں اعتکاف کرنے کی نذر مانی تھی، اور رات کو روزہ نہیں ہوتا، لہٰذا رات کا اعتکاف روزہ کے بغیر ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ نہ تو یہ ضروری ہے کہ اعتکاف پورے دن کا ہو اور نہ اس اعتکاف کے ساتھ روزہ شرط ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے اور حدیثِ باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث میں لفظ لیلة سے "نھار" کے مقابلے میں "لیل" مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مراد "یوم" ہے۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں یوما کا لفظ آیا ہے۔ اس لئے اس میں دن اور رات دونوں داخل ہیں۔ لہٰذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔ البتہ متأخرین حنفیہ فرماتے ہیں کہ نفلی اعتکاف میں روزہ شرط نہیں۔ نفلی اعتکاف روزہ کے بغیر بھی کیا جاسکتا ہے۔ (۱۸۴)

باب کیف کان یمین النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم

﴿عن سالم بن عبد اللّٰہ عن ابیہ قال: کثیرا ما کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یحلف بھذہ الیمین لا ومقلب القلوب﴾

(۱۸۵)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اکثر ان الفاظ کے ساتھ قسم کھایا کرتے تھے۔ لا ومقلب القلوب یعنی دلوں کے بدلنے والے کی قسم۔

باب فی ثواب من اعتق رقبة

﴿عن ابی ھریرة رضی اللّٰہ عنہ قال: سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: من اعتق رقبةً مؤمنةً اعتق اللّٰہ منہ بکل عضو منہ عضوا من النار حتی یعتق فرجہ بفرجہ﴾

(۱۸۶)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو شخص کسی مؤمن غلام کو آزاد کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس شخص کے ہر عضو کو اس غلام کے ہر عضو کے بدلے میں دوزخ سے آزاد کرے گا۔ حتی کہ اس کی شرم گاہ کو بھی اس کی شرم گاہ کے بدلے میں آزاد کریں گے۔

باب فی الرجل یلطم خادمہ

﴿عن سوید بن مقرن المزنی رضی اللّٰہ عنہ قال: لقد رایتنا

سبع اخوة مالنا خادم الا واحدة فلطمها احدنا فامرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان نعتقها ﴾ (۱۸۷)

حضرت سوید بن مقرن مزنی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے آپ کو دیکھا کہ ہم سات بھائی تھے اور سوائے ایک خادمہ کے ہماری کوئی خادمہ نہیں تھی۔ ہم میں سے ایک بھائی نے اس خادمہ کو تھپڑ مار دیا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں حکم دیا کہ اس خادمہ کو آزاد کردو۔ یعنی باندی کو تھپڑ مارنے کے کفارے کے طور پر آپ نے فرمایا کہ تم اس کو آزاد کردو۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غلاموں کے حقوق کا اہتمام فرمایا کہ تھپڑ مارنے کا بدلہ آزادی سے دلوایا۔ البتہ یہ حکم بالاتفاق استحباب پر محمول ہے۔ آزاد کرنا واجب اور فرض نہیں لیکن آزاد کرنا بہتر ہے۔

باب بلا ترجمة

﴿عن ثابت بن الضحاك رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حلف بملة غیر الاسلام کاذبا فھو کما قال ﴾ (۱۸۸)

حضرت ثابت بن ضحاک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص اسلام کے علاوہ کسی اور مذہب کی جھوٹی قسم کھائے تو وہ ایسا ہی ہوجائے گا جیسا اس نے کہا۔

مثلاً کوئی شخص ان الفاظ سے قسم کھائے کہ ان فعلت کذا فانا یھودی یا ان فعلت کذا فانا نصرانی اگر میں ایسا کروں تو میں یہودی، اگر ایسا کروں تو میں نصرانی۔ اس کے بعد وہ کام کرلے تو وہ ایسا ہی ہوجائے گا جیسا اس نے کہا۔ یعنی یہودی یا نصرانی ہوجائے گا۔

وہ شخص دائرہ اسلام سے خارج ہوجائے گا

اس حدیث کی وجہ سے بعض اہل ظاہر نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص ایسی قسم کھالے اور پھر اس کی خلاف ورزی کرلے تو وہ واقعۃً دائرہ اسلام سے خارج ہوکر یہودی یا نصرانی ہوجائے گا۔

لیکن جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ حدیث کی مراد یہ ہے کہ یہ شخص اس وقت یہودی یا نصرانی بن جائے گا جب وہ کام کرتے وقت اس کی نیت واقعی یہودی اور نصرانی بننے کی ہو۔ مثلاً ایک شخص نے

یہ قسم کھائی کہ ان دخلت دار فلان فانا یھودی۔ اس کے بعد اس نیت سے فلاں کے گھر میں داخل ہورہا ہے کہ میں اس عمل سے یہودی بن جاؤں گا، تو اس صورت میں وہ شخص واقعۃً یہودی بن جائے گا۔ العیاذ باللہ۔ لیکن اگر اس کا مقصد دین کی تبدیلی نہ ہو تو اس صورت میں اس پر کفر کا فتویٰ نہیں لگائیں گے۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص ان الفاظ سے قسم کھائے کہ ان دخلت دار فلان فانا یھودی تو اس سے قسم منعقد ہوجائے گی۔ لہٰذا اب اگر وہ شخص اس گھر میں داخل ہونا چاہتا ہے اور دل میں یہ نیت نہیں ہے کہ میں یہودی بن جاؤں تو اس گھر میں داخل ہوجائے اور پھر قسم کا کفارہ ادا کرے۔

اور اس حدیث کا تعلق ”یمین غموس“ سے بھی ہوسکتا ہے۔ یعنی کوئی شخص یہ کہے کہ اگر میں نے ایسا کام کیا ہو تو میں یہودی۔ حالانکہ اس نے وہ کام کیا تھا اور اب جھوٹی قسم کھارہا ہے اور اپنے آپ کو یہودی کہہ رہا ہے۔ تو یہ بھی اس حدیث کے تحت داخل ہے۔ (۱۸۹)

باب (بلا ترجمۃ)

﴿عن عقبۃ بن عامر رضی اللّٰہ عنہ قال: قلت یا رسول اللّٰہ ان اختی نذرت ان تمشی الی البیت حافیۃ غیر فختمرۃ فقال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان اللّٰہ لا یصنع بشقاء اختک شیئا فلترکب ولتختمر ولتصم ثلاثۃ ایام﴾ (۱۹۰)

حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میری بہن نے نذر مانی ہے کہ وہ بیت اللہ تک ننگے پاؤں اور ننگے سر پیدل چل کر جائے گی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کو تمہاری بہن کی مشقت سے کچھ نہیں کرنا۔ یعنی اللہ تعالیٰ یہ نہیں چاہتے کہ تمہاری بہن مشقت میں پڑے۔ اس کو چاہئے کہ وہ سواری کرے اور اوڑھنی بھی اوڑھے اور تین دن کے روزے بھی رکھے۔

یہی وہ حدیث ہے جس سے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے کفارہ یمین پر استدلال کیا ہے۔ حنفیہ کی طرف سے جو اس کا جواب دیا گیا ہے وہ پیچھے تفصیل سے عرض کردیا ہے۔

ننگے پاؤں بیت اللہ جانے کی نذر کا حکم

اس حدیث سے متعلق ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ننگے پاؤں بیت اللہ جانے کی نذر

مانے تو ننگے پاؤں جانا واجب نہیں ہوتا اگر جوتے پہن کر جائے گا تو کفارہ نہیں آئے گا کیونکہ ننگے پاؤں ہونا کوئی عبادت نہیں اور جب عبادت نہیں تو اس کی نذر بھی نہیں ہوسکتی۔ جہاں تک "مشی" کا تعلق ہے تو وہ ایک عبادت بھی ہے چنانچہ طواف اور سعی میں "مشی" موجود ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جس عمل کی جنس سے کوئی عبادت مقصود ہو تو اس کی نذر ماننا درست ہے۔ چونکہ مشی کی جنس سے عبادت مقصودہ موجود ہے اور وہ طواف اور سعی ہے۔ اس لئے اس کی نذر ماننا بھی درست ہے۔

باب(بلاترجمة)

﴿عن ابی هريرة رضی اللّٰه عنه قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: من حلف منكم فقال فی حلفه واللات والعزی فلیقل لا اله الا اللّٰه ومن قال تعال، اقامرك، فلیتصدق﴾

(١٩١)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص تم میں سے "لات اور عزیٰ" کی قسم کھالے تو اس کو چاہئے کہ بعد میں "لا الہ الا اللہ" پڑھ لے۔ اور جو شخص دوسرے سے یہ کہے کہ آؤ جوا کھیلیں تو اس کو چاہئے کہ صدقہ کرے۔

کیونکہ غیر اللہ کی اور بالخصوص بتوں کی قسم کھانا جائز نہیں اور اس وقت کے مسلمان چونکہ عہد جاہلیت سے بہت قریب تھے اور جاہلیت کی بہت سی باتیں ان کی زبان پر چڑھی ہوئی تھیں، اس لئے گفتگو کے دوران بعض اوقات ان کی زبان سے "واللات والعزی" نکل جاتا تھا، تو آپ نے فرمایا کہ اس وقت "لا الہ الا اللہ" پڑھ کر اس کا تدارک کرلیا جائے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ کلمہ "واللات والعزی" ظاہراً شرک کا کلمہ ہے۔ اس لئے کہ کسی بت کے نام کی قسم کھانا اس بت کی تعظیم ہے اور بت کی تعظیم شرک ہے۔ اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لا الہ الا اللہ کہہ دو تاکہ اس کی تلافی ہوجائے۔ اگرچہ اس کہنے والے پر مشرک اور کافر ہونے کا حکم نہیں لگائیں گے۔ اس لئے کہ یہ کلمہ زبان سے بے اختیار نکل گیا، تعظیم مقصود نہیں تھی۔ اسی طرح جو شخص جوا کھیلنے کا ارادہ ظاہر کرے اور اس کی دعوت دے تو اس کو چاہئے کہ وہ کفارہ کے طور پر کچھ صدقہ کرے۔

باب قضاء النذر عن الميت

﴿عن ابن عباس رضی اللّٰه عنه ان سعد بن عبادة استفتی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی نذر کان علی امہ توفیت قبل ان تقضیہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اقضہ عنہا﴾

(۱۹۲)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اس نذر کے بارے میں مسئلہ پوچھا جو ان کی ماں پر واجب تھی اور اس نذر کو پورا کرنے سے پہلے ان کی وفات ہوگئی تھی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا کہ اب تم ان کی اس نذر کو ادا کرو۔

محدثین نے اس بارے میں کلام کیا ہے کہ جس نذر کا اس حدیث میں ذکر ہے وہ نذر کیا تھی؟ نسائی کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے یہ نذر کی تھی کہ میں ایک غلام آزاد کروں گی۔ چنانچہ حضرت سعد بن عبادۃ رضی اللہ عنہ نے حضو اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے بعد ایک غلام اپنی والدہ کی طرف سے آزاد کردیا۔

میت کی نذر کو پورا کرنے کے بارے میں حکم

پھر اس بارے میں فقہاء کرام نے کلام کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی زندگی میں کوئی نذر مانے اور پھر اپنی زندگی میں اس نذر کو پورا نہ کرسکے تو کیا وارثین کے ذمہ اس نذر کو پورا کرنا واجب ہے یا نہیں؟

اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر مرنے والے نے نذر پوری کرنے کی وصیت کی تھی اور وہ نذر بھی ایسی تھی جس میں نیابت جاری ہوسکتی ہے۔ مثلاً وہ صدقہ وغیرہ کرنے کی نذر تھی تو اس صورت میں وہ نذر ثلث مال کی حد تک جاری کی جائے گی۔ یعنی اگر وہ نذر ثلث مال سے پوری کی جاسکتی ہے تو ورثاء کے ذمے اس نذر کو پورا کرنا لازم ہے۔ لیکن اگر وہ نذر ثلث مال سے پوری نہیں ہوسکتی تو مافوق الثلث میں ورثاء کے ذمہ پورا کرنا واجب اور لازم نہیں ہے، اگر وہ پورا کردیں تو اچھا ہے اور اگر پورا نہ کریں تو ان کے ذمے کوئی گناہ نہیں۔ اور اگر مرنے والے نے نذر پوری کرنے کی وصیت نہیں کی تھی، تو وارثین کے ذمہ اس نذر کو پورا کرنا واجب نہیں۔ لیکن پھر بھی اگر پورا کردیں تو اچھا ہے اور مستحب ہے۔

اور اگر کسی عبادت بدنیہ کی نذر مانی تھی مثلاً نماز پڑھنے یا روزہ رکھنے کی نذر مانی تھی تو اس میں

ہمارے نزدیک نیابت جاری نہیں ہوسکتی۔ اس لئے وارث کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کی نیابت میں اس کی طرف سے نماز پڑھ لے یا روزہ رکھ لے۔ البتہ اگر فدیہ ادا کرنا چاہے تو میت کی طرف سے نذر مانی ہوئی نماز یا روزہ کا فدیہ اس کے مال سے ادا کردے۔

اور اس حدیث میں آپ نے اقضہ عنہا جو فرمایا، یہ اباحت کے لئے ارشاد فرمایا، وجوب کے لئے نہیں۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ کیا میں اپنی والدہ کی طرف سے نذر پوری کردوں؟ آپ نے فرمایا کہ کردو۔ لہٰذا اس سے اباحت ثابت ہوتی ہے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم بالصواب (۱۹۳)

باب ماجاء فی فضل من اعتق

﴿عن ابی امامة وغیرہ من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ایما امری مسلم الخ﴾ (۱۹۴)

اس جیسی حدیث اور اس کا ترجمہ "باب فی ثواب من اعتق رقبہ" کے تحت پیچھے گزر چکا ہے۔



بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

ابواب السیر

عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم

”سیر“ کے معنی اور مطلب

”سیر“ سیرۃ کی جمع ہے۔ سیرۃ کے معنی ہیں ”خصلت، عادت، طریقہ“ اور جب مطلق لفظ سیرۃ بولا جاتا ہے تو عموماً اس سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ مراد ہوتی ہے۔ ابتداء میں جب لوگوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت لکھنی شروع کی تو اس میں چونکہ غالب حصہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے مغازی اور سرایا وغیرہ کا تھا، اس لئے مغازی اور سرایا اور جہاد پر لفظ ”سیر“ کا اطلاق ہونے لگا۔ اسی مناسبت سے حضرات محدثین اور فقہاء اپنی کتابوں میں ”کتاب السیر“ جو لاتے ہیں اس سے مراد جہاد اور مغازی ہوتے ہیں۔ چنانچہ یہاں بھی ابواب السیر سے یہی مراد ہے، اور اس میں جہاد کے احکام اور جہاد سے متعلق حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات بیان کی گئی ہیں۔

”جہاد“ کی تعریف

”جہاد“ کے لفظی معنی تو اگرچہ کوشش اور ”محنت“ کے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے دین کے لئے جو کوئی محنت اور کوشش کی جائے وہ سب لغت کے اعتبار سے ”جہاد“ میں داخل ہے۔ لیکن اصطلاح میں ”جہاد“ اس عمل کو کہا جاتا ہے جس میں کسی دشمن یا کافر کا مقابلہ کیا جائے، چاہے مقابلے کی یہ صورت ہو کہ دشمن نے ہم پر حملہ کردیا اور ہم اس کے حملے کا دفاع کررہے ہیں یا ہم خود کسی دشمن پر جاکر حملہ آور ہورہے ہیں۔ دونوں صورتیں جہاد میں داخل ہیں اور یہ دونوں صورتیں مشروع ہیں۔

عیسائیوں کو شکست فاش

آپ کو معلوم ہے کہ ایک عرصہ دراز تک عیسائی دنیا مسلمانوں سے برسرِپیکار رہی ہے۔ جب مسلمان عرب سے باہر نکلے تو ان کا سب سے پہلا مقابلہ قیصرِ روم سے ہوا، اور روم کی سلطنت کو مسلمانوں کے ہاتھوں بڑا نقصان پہنچا، جس کے نتیجے میں یہ عیسائی مسلمانوں کے دشمن ہوگئے اور اس کے نتیجے میں مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان صلیبی جنگیں ہوتی رہیں۔ چنانچہ سلطان صلاح الدین ایوبی، نور الدین زنگی اور عماد الدین زنگی رحمۃ اللہ علیہم ان سب نے عیسائیوں کو مار مار کر ان کو شکست دی۔

صلیبی جنگیں

ہمارے ہاں "جہاد" ایک عبادت ہے۔ اور جہاد میں شہید ہونے یا اس جہاد میں شریک ہونے پر قرآن و حدیث میں اجر و ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے۔ اس عظیم اجر و ثواب کے حصول کے لئے مسلمان عیسائیوں سے مقابلے کے لئے کھڑے ہوجاتے تھے۔ لیکن عیسائیوں کے ہاں جہاد کی کوئی عبادت نہیں تھی بلکہ ان کے ہاں انجیل میں جو تعلیم دی گئی ہے وہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تمہارے ایک گال پر طمانچہ مارے تو تم اپنا دوسرا گال بھی اس کے سامنے پیش کردو۔ اس لئے ان کے مذہب میں جہاد اور لڑائی کا کوئی تصور نہیں تھا لیکن جب مسلمانوں کے ساتھ مقابلہ پیش آیا تو انہوں نے بھی اپنے یہاں جہاد کے مقابلے میں "کروسیڈ" یعنی "صلیبی جنگ" اور "مقدس جنگ" کی اصطلاح مقرر کرلی۔ چنانچہ عیسائیوں کے مذہبی رہنما "پوپ" نے عیسائی دنیا میں یہ اعلان کرایا کہ اب تک تو ہم یہ کہتے رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص ایک گال پر تھپڑ مارے تو دوسرا گال پیش کردو لیکن اب مسلمانوں کے مقابلے میں جو جنگ لڑیں گے وہ بھی مذہبی اور مقدس جنگ ہوگی اور ساتھ اس نے یہ اعلان کردیا کہ جو شخص اس جنگ میں شرکت کرے گا وہ تو مقدس ہوگا ہی، لیکن اگر کوئی شخص اس جنگ میں چندہ دے گا تو چندے کی صندوقچی میں اس کا سکہ گرنے سے پہلے وہ جنت کا مستحق ہوجائے گا۔ اس قسم کے اعلانات کے بعد صلیبی جنگوں کا سلسلہ شروع ہوا اور عرصہ دراز تک انہوں نے مسلمانوں پر حملے کئے۔ لیکن کبھی کھلے میدان میں انہوں نے نمایاں کامیابی حاصل نہیں کی بلکہ جب کبھی مقابلے پر آئے تو ہمیشہ شکست کھائی۔

بایزید یلدرم کا عجیب واقعہ

انہی صلیبی جنگوں کے زمانے کا ایک واقعہ لکھا ہے کہ ترکی کا ایک بادشاہ بایزید یلدرم تھا۔ ترکی زبان میں یلدرم "صاعقہ اور بجلی" کو کہتے ہیں اور وہ واقعی دشمنوں کے لئے صاعقہ، آسمانی سے کم نہیں تھا۔ ایک مرتبہ اس پر یورپ کی ساٹھ ریاستوں نے متحد ہو کر حملہ کردیا اور جن ساٹھ ریاستوں نے حملہ کیا تھا ہر ریاست کے بادشاہ نے اس جنگ میں اپنا شہزادہ بھیجا تھا، گویا یورپ کے ساٹھ شہزادے اپنا اپنا لشکر لے کر اس کے مقابلے پر آئے اور بایزید یلدرم پر حملہ کردیا۔ بایزید یلدرم نے نہ صرف یہ کہ ان کو شکست دی بلکہ ساٹھوں شہزادوں کو زندہ قید کرلیا اور پھر ان شہزادوں کو اعزاز و اکرام کے ساتھ خیموں میں رکھا۔ چند روز کے بعد ان کو بلا کر پوچھا کہ بتاؤ میں تمہارے ساتھ کیا معاملہ کروں۔ انہوں نے کہا کہ ہم آپ کی قید میں ہیں۔ آپ فاتح ہیں ہم مفتوح ہیں، آپ کو اختیار ہے کہ جو چاہیں کریں، چاہیں قتل کریں، چاہیں غلام بنالیں۔ بایزید یلدرم نے کہا کہ میں تمہیں ایک شرط پر چھوڑ دوں گا، وہ شرط یہ ہے کہ تم مجھ سے وعدہ کرو کہ تم سب اپنے وطن واپس جاکر پورے سال جنگ کی تیاری کرو گے اور پھر آئندہ سال تم سب دوبارہ مجھ پر حملہ کرو گے۔ اگر تم یہ وعدہ کرتے ہو تو میں تم کو چھوڑتا ہوں، ورنہ نہیں چھوڑوں گا۔

بایزید یلدرم کی گرفتاری اور انتقال

یہ ایسا مجاہد آدمی تھا اور اس نے یورپ کے عیسائیوں کے دانت کھٹے کر رکھے تھے۔ یہی وہ شخص ہے جس نے بہت مؤثر طریقے سے قسطنطنیہ کو فتح کرنے کے لئے محاصرہ ڈال دیا تھا اور قریب تھا کہ یہ قسطنطنیہ فتح کرلے لیکن پیچھے سے تیمور لنگ آگیا جس کے نتیجے میں اس کو قسطنطنیہ کا محاصرہ اٹھانا پڑا اور تیمور لنگ نے حملہ کر کے بایزید یلدرم کو شکست دی اور اس کو گرفتار کر کے پنجرے میں بند کر کے لے گیا اور بالآخر اسی پنجرے میں بایزید کا انتقال ہوگیا۔

مسلمانوں نے میدان جنگ میں کبھی شکست نہیں کھائی

بہرحال، ان صلیبی جنگوں کے نتیجے میں ان عیسائیوں نے مسلمانوں کے ہاتھوں بہت مار کھائی اور بہت نقصان اٹھایا۔ اس کے نتیجے میں ان کو مسلمانوں سے زبردست دشمنی پیدا ہوگئی اور چونکہ صلیبی جنگوں میں تو ان کو کامیابی نہیں ہوئی تھی، بلکہ بعد میں اپنے مکر و فریب اور سازشوں کے ذریعہ عالم

اسلام پر قابض ہوئے، اور انہوں نے یہ دیکھ لیا کہ میدان جنگ میں تو مسلمانوں کو شکست دینا مشکل ہے۔ اس لئے انہوں نے دوسرے طریقے سے مسلمانوں کو شکست دینے کی کوشش کی اور مسلمانوں میں جو تعلیمی نظام جاری کیا اس کے اندر اپنے افکار داخل کئے۔

کیا اسلام تلوار کے زور پر پھیلا ہے؟

اس موقع پر انہوں نے یہ پروپیگنڈہ کیا کہ مسلمانوں میں جہاد اس لئے مشروع کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ لوگوں کو زبردستی بزور شمشیر مسلمان بنایا جائے کہ یا تو مسلمان ہو جاؤ ورنہ تمہیں مار دیں گے۔ اور یہ جہاد در حقیقت اسلام کو پھیلانے کے لئے ایک زبردستی کا ذریعہ ہے۔ اور اسی بات کو یہ کہہ کر تعبیر کیا گیا کہ "اسلام تلوار کے زور سے پھیلا" ورنہ عقیدے کو مان کر لوگ مسلمان نہیں ہوئے۔ بڑی شدومد سے یہ پروپیگنڈہ شروع کیا گیا۔

حالانکہ اس پروپیگنڈے کی کوئی حقیقت نہیں، اس لئے کہ خود قرآن کریم کا ارشاد ہے لااکراہ فی الدین دوسری جگہ فرمایا ومن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر[1] اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر جہاد کا منشا لوگوں کو زبردستی مسلمان بنانا ہوتا تو پھر جزیہ ادا کرنے اور غلام بنانے کی شق کیوں ہوتی؟ کہ اگر تم مسلمان نہیں ہوتے تو جزیہ ادا کرو، اس صورت میں بھی ہم تم سے لڑائی نہیں کریں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جزیہ ادا کرنے کی شق خود یہ ظاہر کر رہی ہے کہ جہاد کے ذریعہ لوگوں کو زبردستی مسلمان بنانا مقصود نہیں۔ اور مسلمانوں کی پوری تاریخ میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی کہ مسلمانوں نے کسی علاقے کو فتح کرنے کے بعد وہاں کے لوگوں کو زبردستی مسلمان بننے پر مجبور کیا ہو بلکہ ان کو ان کے دین پر چھوڑ دیا۔ اس کے بعد ان کو اسلام کی دعوت دی گئی، جو لوگ مسلمان ہوئے وہ اسی دعوت کے نتیجے میں مسلمان ہوئے اور جو مسلمان نہیں ہوئے ان کو بھی وہی حقوق دیئے گئے جو ایک مسلمان کو دیئے گئے۔ اس لئے یہ کہنا کہ تلوار کے ذریعہ اسلام پھیلا، یا یہ کہنا کہ جہاد کا مقصد زبردستی لوگوں کو مسلمان بنانا ہے۔ اس کی کوئی حقیقت نہیں۔

جہاد کا مقصد کیا ہے؟

سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر جہاد کا مقصد کیا ہے؟ خوب سمجھ لیں۔ جہاد کا مقصد یہ ہے کہ کفر کی شوکت کو توڑا جائے اور اسلام کی شوکت قائم کی جائے اور اللہ کا کلمہ بلند کیا جائے۔ جس کا مطلب

(۱) سورۃ الکہف: ۲۹۔

یہ ہے کہ ہم اس بات کو تو برداشت کرلیں گے کہ اگر تم اسلام نہیں لاتے ٹھیک ہے اسلام قبول نہ کرو، تم جانو اور تمہارا اللہ جانے۔ آخرت میں تم سزا بھگتنا۔ لیکن تم اپنے کفر اور ظلم کے قوانین کو اللہ کی زمین پر نافذ کرو اور اللہ کے بندوں کو اپنا غلام بناؤ اور ان کو اپنے ظلم و ستم کا نشانہ بناؤ اور ان پر ایسے قوانین نافذ کرو جو اللہ کے قوانین کے خلاف ہیں اور جن قوانین کے ذریعہ فساد پھیلتا ہے۔ تو اس کی ہم تمہیں اجازت نہیں دیں گے۔ لہٰذا یا تو تم اسلام لے آؤ اور اگر اسلام نہیں لاتے تو پھر اپنے دین پر رہو لیکن جزیہ ادا کرو۔ اور جزیہ ادا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ہماری اور ہمارے قانون کی بالادستی تسلیم کرو۔ اس لئے کہ جو قانون تم نے جاری کیا ہوا ہے وہ بندوں کو بندوں کا غلام بنانے والا قانون ہے۔ ہم ایسے قانون کو جاری نہیں رہنے دیں گے۔ اللہ کی زمین پر اللہ کا قانون نافذ ہوگا اور اللہ ہی کا کلمہ بلند ہوگا۔ یہ ہے جہاد کا مقصود۔

یہ نہ ارشاد ہوا توپ سے کیا پھیلا؟

اکبر الہ آبادی مشہور شاعر گزرے ہیں۔ انہوں نے اہل مغرب کے اعتراضات کے جواب میں بڑے اچھے اچھے شعر کہے ہیں۔ اہل مغرب یہ جو اعتراض کرتے ہیں کہ اسلام تلوار سے پھیلا ہے، اس پر انہوں نے ایک قطعہ کہا ہے کہ:

اپنے عیبوں کی کہاں آپ کو کچھ پروا ہے
غلط الزام بھی اوروں پر لگا رکھا ہے
یہی فرماتے رہے تیغ سے پھیلا اسلام
یہ نہ ارشاد ہوا توپ سے کیا پھیلا ہے؟

یعنی یہ تو اعتراض کرتے رہے کہ تیغ سے اسلام پھیلا لیکن تم نے توپ سے دنیا میں کیا پھیلایا اس کو بیان نہیں کیا۔ حالانکہ تم نے دنیا میں بداخلاقی، فحاشی، عریانی توپ کے بل بوتے پر پھیلائی۔ اگر بالفرض اسلام تلوار ہی سے پھیلا تو اس کے ذریعہ نیکی اور تقویٰ، عفت و عصمت ہی پھیلائی اور تم نے تو فحاشی اور عریانی ہی پھیلائی۔

متجددین کے نزدیک جہاد صرف دفاعی ہے

لیکن ہمارے ہاں انگریزوں کے تسلط کے وقت سے ایک ایسا طبقہ موجود رہا ہے کہ جب کبھی اہل

مغرب نے اسلام پر یا مسلمانوں پر کوئی اعتراض کیا تو اس کے جواب میں وہ طبقہ اہل مغرب کے سامنے ہاتھ جوڑ کر کھڑا ہو جاتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ حضور! آپ کو غلط فہمی ہوئی، ہمارے دین میں یہ بات نہیں ہے، اور اس پر وہ معذرت خواہی کا انداز اختیار کرتا ہے۔

چنانچہ جس وقت اہل مغرب کی طرف سے یہ پروپیگنڈہ ہوا اور یہ شور مچا کہ اسلام تلوار کے ذریعہ پھیلا ہے تو اس خاص طبقے نے اس اعتراض کے جواب میں یہ کہنا شروع کر دیا کہ اسلام میں جو جہاد مشروع ہے وہ درحقیقت صرف مدافعت کے لئے ہے یعنی جب کوئی دشمن ہم پر حملہ آور ہو جائے تو ہم اپنے دفاع کے لئے جہاد کرتے ہیں۔ باقی ابتداءً کسی قوم پر حملہ کرنا، یہ ہمارے اسلام میں مشروع نہیں۔ مطلب یہ تھا کہ اگر دوسرا ہم پر حملہ آور ہوگا تو ہم ماریں گے لیکن اگر دوسرا ہم پر حملہ آور نہیں ہے تو اس صورت میں دوسرے پر جہاد کرنے اور حملہ کرنے کو ہم جائز نہیں سمجھتے۔ گویا کہ جہاد مدافعت جائز ہے، جہاد ابتداء مشروع اور جائز نہیں۔

اور اپنے اس موقف کو ثابت کرنے کے لئے قرآنی آیات سے غلط استدلال شروع کر دیا مثلاً یہ آیت پیش کی اذن للذین یقاتلون بانھم ظلموا[1] کہ دیکھو اس میں یہ کہا جا رہا ہے کہ جن کے ساتھ دوسرے لوگ قتال کریں اور ان پر ظلم کریں تو ان کے لئے قتال اور جہاد کی اجازت ہے، دوسرے لوگوں کو قتال اور جہاد کی اجازت نہیں۔ اسی طرح یہ آیت پیش کی قاتلوا فی سبیل اللّٰہ الذین یقاتلونکم[2] یعنی اللہ کی راہ میں تم ان سے قتال کرو جو تم سے قتال کریں۔ ان آیات میں ابتداءً حملہ کرنے اور جہاد کرنے کی اجازت نہیں دی گئی۔ لہٰذا ان آیات سے استدلال کرتے ہوئے انہوں نے کہا کہ "جہاد" درحقیقت مدافعت کے لئے مشروع ہوا کہ جب مشرکین تم پر حملہ کریں یا ظلم کریں اس کے جواب میں تم جہاد اور قتال کرو، لیکن اگر مشرکین تم پر حملہ نہ کریں یا تم پر ظلم نہ کریں تو پھر جہاد کی اجازت نہیں۔

(۱) سورۃ الحج : ۳۹۔
(۲) سورۃ البقرۃ : ۱۹۰۔

جہاد کے احکام تدریجاً آئے ہیں

لیکن یہ ایک ایسا قول ہے جس کو چودہ سو سال سے آج تک فقہاء اُمت میں سے کسی نے بھی اس کو اختیار نہیں کیا کہ جہاد مدافعت کے طور پر جائز ہے، ابتداءً جہاد کرنا جائز نہیں۔ بات دراصل یہ ہے کہ جہاد کے احکام تدریجاً کئی مرحلوں میں آئے ہیں۔ سب سے پہلا مرحلہ یہ ہے کہ مکی زندگی میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو تلوار اٹھانے سے بالکل منع کر دیا گیا تھا بلکہ حکم یہ تھا کہ صبر کرو، اور یہ حکم تھا کہ اگر کوئی شخص تمہیں تکلیف پہنچا رہا ہے تو اس کے جواب میں تم کوئی

کارروائی نہ کرو۔ اور اس وقت مکی زندگی میں کسی بھی قسم کا جہاد مشروع نہیں ہوا تھا۔ پھر دوسرا مرحلہ آیا جس میں جہاد کی اجازت دے دی گئی لیکن جہاد ان پر فرض نہیں کیا گیا۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی تھی اذن للذین یقاتلون بانھم ظلموا اس آیت میں جہاد اور قتال کی اجازت دی گئی لیکن اس شرط کے ساتھ کہ جب دوسرا شخص تم پر ظلم کرے یا قتال کرے، اس کے جواب میں تمہارے لئے قتال کی اجازت ہے۔

ابتداءً جہاد بھی جائز ہے

پھر تیسرا مرحلہ آیا جس میں مدافعت کے لئے جہاد کی اجازت دی گئی اور یہ آیت نازل ہوئی۔ وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم[1] یعنی اللہ تعالیٰ کے راستے میں ان لوگوں سے قتال کرو جو تم سے قتال کریں۔ پھر چوتھے مرحلے میں یہ حکم آیا کہ کتب علیکم القتال وھو کرہ لکم اس آیت کے ذریعہ یہ حکم دے دیا کہ اب ابتداءً بھی قتال کرنا ہے، اب صرف دفاع کی حد تک قتال محدود نہیں۔ اس کے بعد سورہ توبہ کی یہ آیات جہاد نازل ہوئیں فاذا انسلخ الاشھر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث و جدتموھم وخذوھم واحصروھم واقعدوالھم کل مرصد[2] تو اس وقت حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ پیغام لوگوں کو پہنچایا کہ جن کے ساتھ مسلمانوں کے معاہدے ہیں، ان کو معاہدوں کی حد تک مہلت دیتے ہیں اور جن کے ساتھ معاہدے نہیں ہیں ان کو چار مہینے کی مہلت دیتے ہیں۔ وہ لوگ چار مہینے کے اندر جزیرہ عرب خالی کردیں ورنہ ان سے اعلان جنگ ہے۔ بہرحال، ان آیات کے نازل ہونے کے بعد ابتدائی جہاد بھی جائز ہوگیا۔ اب اگر کوئی شخص ابتدائے اسلام میں نازل ہونے والی آیات لے کر یہ فیصلہ کردے کہ جہاد تو جائز ہی نہیں ہے، مسلمانوں کو تو صبر کا حکم ہے کہ جب مشرکین تکلیف پہنچائیں تو صبر کرو۔ ظاہر ہے کہ یہ بات غلط ہے۔ بالکل اسی طرح اگر کوئی شخص صرف مدافعت والی آیات لے کر بیٹھ جائے اور یہ کہے کہ مسلمانوں کے لئے مدافعت کرنا تو جائز ہے، ابتدائی جہاد کرنا جائز نہیں۔ یہ بھی درست نہیں ہے، بالکل غلط بات ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ابتداءً جہاد جائز ہے۔

دیندار حلقوں میں ایک اور غلط فہمی اور اس کا جواب

یہ تو ان متجددین کے قول کا تفصیلی جواب تھا جو اہل مغرب سے مرعوب ہو کر یہ کہتے ہیں کہ

(۱) البقرۃ: ۱۹۰۔ (۲) التوبۃ: ٦٦۔

اسلام میں صرف مدافعتی جہاد ہے۔ ابتداءً جہاد جائز نہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور غلط فہمی ان متجددین کے علاوہ اچھے خاصے دیندار حلقوں میں بھی پائی جاتی ہے اور اب وہ غلط فہمی رفتہ رفتہ بہت پھیل رہی ہے اور ہماری تبلیغی جماعت کے حضرات بھی اس غلط فہمی کا شکار ہورہے ہیں۔ اس لئے اس کی بھی وضاحت کرنا چاہتا ہوں۔

وہ غلط فہمی یہ ہے کہ جہاد صرف اس وقت اور اس قوم سے مشروع ہے جب کوئی قوم دعوت کے راستے میں آڑے آئے اور رکاوٹ بنے۔ گویا کہ اصل مقصود "دعوت" ہے اور اس دعوت کے پھیلانے کے راستے میں اگر کوئی ملک آڑے آئے اور اپنے ملک میں دعوت و تبلیغ کی اجازت نہ دے تب جہاد مشروع ہے، لیکن اگر کوئی ملک اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ ہمارے یہاں آکر دعوت کا کام کرو، تبلیغ کرو تو پھر ان کے ساتھ جہاد مشروع نہیں۔ یہ وہ بات ہے جس کو پہلے صرف متجددین کہا کرتے تھے، اب اچھے خاصے پڑھے لکھے دیندار حضرات اور تبلیغی جماعت کے حضرات نے بھی کہنی شروع کردی ہے۔ اور اب سے پہلے تو لوگوں سے صرف زبانی سنا تھا۔ لیکن باقاعدہ اس بارے میں تحریر دیکھ لی ہے، تب یہ بات کہہ رہا ہوں۔ یہ بات جہاد کی حقیقت نہ سمجھنے کے نتیجے میں کہی گئی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ صرف اتنی بات کہ کسی کافر حکومت نے اپنے ملک میں ہمیں تبلیغ کی اجازت دے دی ہے اس لئے اب ہمیں اس کے خلاف جہاد نہیں کرنا چاہئے۔ یہ بڑی خطرناک بات ہے اس لئے کہ محض تبلیغ کی اجازت دے دینے سے جہاد کا مقصد پورا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ جہاد کا مقصد کفر کی شوکت کو توڑنا ہے اور اللہ کے کلمے کو بلند کرنا ہے، اور جب تک کفر کی شوکت برقرار رہے گی اس وقت تک حق کو قبول کرنے کے لئے لوگوں کے دل و دماغ نہیں کھلیں گے۔ اس لئے کہ یہ اصول ہے کہ جب کسی قوم کی سیاسی طاقت اور اس کا اقتدار لوگوں کے دل و دماغ پر چھایا ہوا ہوتا ہے، اس قوم کی بات لوگوں کو جلدی سمجھ میں آجاتی ہے اور اس کے مخالف بات لوگوں کے دلوں میں آسانی سے نہیں اترتی۔ تجربہ کر کے دیکھ لیا جائے۔ چنانچہ آج مغربی دنیا کی بالکل بدیہی البطلان بات لوگ نہ صرف یہ کہ سنتے ہیں بلکہ اس کو قبول کرتے ہیں اور اس پر عمل کرتے ہیں، کیوں؟ اس لئے کہ آج دنیا میں ان کا سکہ چلا ہوا ہے، ان کا اقتدار ہے، ان کے افکار دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں۔ اگر ان حالات میں کسی مغربی ملک میں تبلیغی جماعت چلی گئی اور اس ملک نے ان کو ویزا دے دیا اور تبلیغ کی اجازت دے دی تو صرف اتنی بات سے جہاد کا مقصد حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ ان کی شوکت نہ ٹوٹے اور جب تک ان کا اقتدار ختم نہ ہو اور جب تک لوگوں کے دلوں پر

چھایا ہوا رعب ختم نہ ہو۔ اور یہ شوکت، یہ اقتدار، یہ رعب اس وقت تک ختم نہیں ہوگا جب تک کہ ان کا مقابلہ نہیں کیا جائے گا۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اگر کسی ملک نے تبلیغ کی اجازت دے دی تو اب جہاد کی ضرورت نہیں رہی اور اب جہاد کا مقصود حاصل ہوگیا، تو یہ بہت بڑا دھوکہ ہے۔

مطلق جہاد کا منکر کافر ہے

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی فرد یا جماعت جہاد کی ابتدائی فرضیت سے انکار کردے جبکہ وہ نصوص قطعیہ سے ثابت ہے اور وہ جماعت صرف دفاعی جہاد کی قائل ہو، تو شریعت میں ایسی جماعت کی کیا حیثیت ہے؟ کیا ایسی جماعت کی طرف کفر یا ضلالت کی نسبت کرنا درست ہے؟

یہ تو میں نے عرض کردیا کہ یہ نقطہ نظر بالکل غلط ہے کہ جہاد صرف دفاع کے لئے مشروع ہوا ہے، لیکن جو شخص یا جماعت اس نقطہ نظر کی قائل ہو اس پر کفر کا فتویٰ لگانا بھی مشکل ہے۔ اس لئے کہ تکفیر ایک ایسی چیز ہے جس میں بہت احتیاط لازم ہے، اس لئے جو شخص یا جماعت مطلق جہاد کی منکر ہو اس پر بے شک کفر کا فتویٰ لگایا جائے گا، کیونکہ جہاد کی مشروعیت ضروریات دین میں سے ہے، لیکن جو شخص یا جماعت دفاعی جہاد کی قائل ہے اور ابتدائی جہاد کی مشروعیت سے انکار کرتی ہے تو وہ جماعت مأول ہے (تاویل کرنے والی ہے) اور مأول کو کافر نہیں کہا جاتا۔ اس لئے اس جماعت کو کافر نہیں کہیں گے۔ البتہ یہ نقطہ نظر بالکل غلط اور باطل ہے اور یہ صرف اجتہادی اختلاف نہیں ہے بلکہ حق و باطل کا اختلاف ہے، اور ابتدائی جہاد سے انکار کرنے والے کو یہ کہا جائے گا کہ یہ باطل پر ہے، حق پر نہیں ہے لیکن کفر کا فتویٰ نہیں لگائیں گے۔

اسلام پر خونخوار مذہب ہونے کا الزام کیوں؟

ایک صاحب نے یہ سوال کیا ہے کہ اہل مغرب نے جہاد کے حوالے سے اسلام پر سب سے بڑا بہتان یہ تراشا ہے کہ اسلام ایک خونخوار مذہب ہے۔ یہ اشکال اور بہتان اس وقت پیدا ہونا چاہئے تھا جب مسلمانوں نے جہاد کے ذریعہ دنیا میں ایک تہلکہ برپا کر رکھا تھا اور اس وقت فی الواقع دنیا کو یہ شبہ ہوسکتا تھا کہ مسلمانوں کے فاتحانہ اقدامات شاید کسی خونریز تعلیم کا نتیجہ ہوں۔ لیکن آج جب مسلمان ہر اعتبار سے مغلوب اور روبہ انحطاط ہیں ایسے وقت میں اس بہتان تراشی کے پیچھے لادین عناصر کا کون سا جذبہ کارفرما ہے؟

بات دراصل یہ ہے کہ اگرچہ مسلمان اس وقت کمزور ہیں، لیکن مسلمانوں کی تاریخ بتاتی ہے کہ جب کبھی اللہ تعالیٰ نے ان کو ذرا ابھرنے کا موقع دیا اور ان میں اتحاد پیدا ہوا تو اس کے نتیجے میں انہوں نے دشمنوں کا ناک میں دم کردیا اور ان کے عزائم کو چلنے نہیں دیا۔ جو طاقتیں اس وقت دنیا پر غالب ہیں وہ اگرچہ یہ دیکھ رہی ہیں کہ مسلمان اس وقت کمزور ہیں، لیکن ان کو ڈراؤنے خواب آتے رہتے ہیں کہ یہ سویا ہوا شیر اگر کسی وقت بیدار ہوگیا تو یہ ہمیں تباہ کردے گا۔ ان مغربی طاقتوں نے اگرچہ مسلمانوں کو دبا رکھا ہے لیکن ان کے دبانے کی مثال ایسی ہے کہ جیسے ایک لطیفہ ہے کہ ایک کمزور آدمی نے کچھ داؤ پیچ کے ذریعہ ایک پہلوان کو گرا کر اس کے سینے پر سوار ہو کر بیٹھ گیا اور اوپر بیٹھ کر رونے لگا، لوگوں نے اس سے پوچھا کہ تو کیوں رو رہا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ اس لئے رو رہا ہوں کہ اب یہ پہلوان اٹھ کر مجھے مارے گا، اس کے تصور سے رو رہا ہوں۔ بس یہی حال ان اہل مغرب کا ہے، طاقت کے بل بوتے پر تو یہ مسلمانوں کو نہیں گرا سکے لیکن داؤ پیچ کے ذریعہ اس طرح گرادیا ہے کہ مسلمانوں کے درمیان تفرقہ ڈال دیا، ان کے اندر فرقہ بندیاں کردیں، اور اس سازش میں لگے ہوئے ہیں کہ ان کے درمیان اتحاد نہ ہونے پائے وغیرہ وغیرہ۔ لیکن ساتھ ہی یہ اہل مغرب اس بات سے پریشان بھی ہیں کہ اگر کسی وقت مسلمانوں کو ہوش آگیا اور یہ متحد ہوگئے تو اس وقت ہمارا حشر خراب کردیں گے۔

جہاد کے لئے تین شرطیں

ایک طالب علم نے یہ سوال کیا ہے کہ عہد نبوت میں ابتدائی تیرہ سال اس طرح گزرے ہیں کہ ان میں جہاد بالمعنی الاصطلاحی موجود نہیں تھا۔ صبر اور مجاہدہ نفس کے بعد جب صحابہ کرام کے اعمال و اخلاق صیقل ہوگئے تو اس کے بعد مدنی زندگی میں جہاد و قتال کا سلسلہ شروع ہوا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ موجودہ زمانے کے مسلمان چونکہ تزکیہ نفس کے اس معیار پر نہیں اتریں گے، لہٰذا ایسی حالت میں جہاد سے پہلے اصلاح نفس پر توجہ دینی چاہئے۔

یہ بہت اچھا سوال کیا۔ بات دراصل یہ ہے کہ جہاد ابتدائی جو مشروع ہے وہ اصولی اعتبار سے ہے، لیکن اس جہاد ابتدائی کی کچھ شرائط ہیں۔ جب تک وہ شرائط نہ پائی جائیں اس وقت تک وہ جہاد نہ صرف یہ کہ مشروع نہیں بلکہ مضر بھی ہوسکتا ہے۔ ان شرائط میں یہ شرط بھی داخل ہے کہ وہ جہاد فی سبیل اللہ ہو، فی سبیل النفس نہ ہو۔ یعنی مقصود اعلاء کلمۃ اللہ ہو اور اللہ کے دین کی سربلندی ہو، لیکن اگر کوئی شخص اس لئے جہاد کررہا ہے تاکہ میری شہرت ہوجائے، مجھے لوگ مجاہد

اور بہادر کہیں اور میری تعریف ہو۔ ظاہر ہے کہ وہ جہاد فی سبیل اللہ نہیں ہے بلکہ فی سبیل النفس ہے۔ اس لئے جہاد کی ایک ناگزیر شرط یہ ہے کہ آدمی اپنے نفس کی اصلاح کئے ہوئے ہو۔ اصلاح نفس کے بعد اگر جہاد کرے گا تو وہ جہاد فی سبیل اللہ ہوگا۔

جہاد شرعی کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ ان کا ایک امیر ہو اور اس امیر پر سب لوگ متفق ہوں۔ اگر ایک متفقہ امیر نہیں ہوگا تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جہاد کے بعد آپس ہی میں لڑائی شروع ہو جائے گی۔ جیسے آج افغانستان میں ہو رہا ہے۔ اس لئے کہ امیر نہ ہونے کی وجہ سے جہاد کے نتائج حاصل نہیں ہو پاتے۔ اس لئے ایک متفقہ امیر کا ہونا ضروری ہے۔

جہاد کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ جہاد کرنے اور لڑنے کی قوت بھی ہو کیونکہ قوت کے بغیر جہاد کرنا ایسا ہی ہے جیسے خود اپنا سر پھوڑ لینا۔ اس لئے قوت کے حصول کے بغیر جہاد کرنا جائز نہیں۔ لہٰذا جب تک یہ تین چیزیں موجود ہیں اس قوت تک جہاد یہی ہے کہ ان تین چیزوں کو حاصل کرنے کی کوشش کی جائے۔ یعنی اصلاح نفس بھی ہو، امیر کو تلاش کیا جائے اور قوت کو جمع کیا جائے جب یہ تین چیزیں پائی جائیں اس کے بعد جہاد شروع کیا جائے۔

جہاد کے بارے میں تبلیغی جماعت کا موقف

ایک طالب علم نے سوال کیا ہے کہ تبلیغی جماعت کی کون سی کتاب یا تحریر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ جہاد کی ابتدائی فرضیت سے انکار کرتے ہیں؟ کیا علماء کرام نے تبلیغی جماعت کے علماء اور امراء کو اس بات پر متنبہ کیا ہے؟

بات دراصل یہ ہے کہ تبلیغی جماعت کے مختلف حضرات کی طرف سے لوگ میرے پاس آکر بہت کچھ نقل کرتے رہتے تھے کہ تبلیغی جماعت کے فلاں صاحب نے تقریر میں یہ کہا، اور یہ کہا کہ اس وقت جہاں کہیں جہاد ہو رہا ہے، چاہے وہ کشمیر ہو، یا بوسینیا ہو وہ جہاد شرعی نہیں ہے، اصل چیز تو دعوت ہے۔ اس قسم کی باتیں لوگ میرے پاس آکر نقل کرتے تھے لیکن چونکہ نقل کے اندر غلطی اور غلط فہمی کا امکان رہتا ہے جب تک خود براہ راست نہ سن لیا جائے۔ اس لئے ان باتوں کو میں نے کبھی جماعت یا جماعت کے بزرگوں کی طرف منسوب نہیں کیا، لیکن جماعت کے بزرگوں سے جب کبھی ملاقات کا موقع ملا، ان کو ان باتوں کی طرف متنبہ ضرور کیا کہ یہ باتیں سننے میں آتی رہتی ہیں، آپ حضرات تحقیق کریں۔ اگر یہ باتیں صحیح ثابت ہوں تو ان کا سدباب کریں۔

لیکن اب جماعت کے ایک سرکردہ اور بڑے مقتدر بزرگ جن کا میں بہت احترام کرتا ہوں، ان

کا ایک خط پڑھنے کا اتفاق ہوا جو انہوں نے ایک صاحب کے نام لکھا تھا، جن کے نام وہ خط تھا انہوں نے وہ خط مجھے بھیج دیا۔ اس خط کے اندر تحریر کا سارا رخ اس طرف ہے کہ گویا اس وقت جہاد کی طرف توجہ کرنا یا جہاد کی بات کرنا، جہاد کے بارے میں سوچنا یا جہاد کے بارے میں کوئی اقدام کرنا کسی طرح بھی درست نہیں، بلکہ جہاد تو اصل میں دعوت کے لئے ہے۔ اگر دعوت کی آزادی ہو تو اس صورت میں نہ صرف یہ کہ جہاد کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ وہ مضر ہے۔ ساتھ میں یہ بھی لکھا ہے کہ ابھی یہ بات لوگوں کی سمجھ میں نہیں آرہی ہے لیکن رفتہ رفتہ علماء کی سمجھ میں بھی آجائے گی۔ اس خط سے معلوم ہوتا ہے کہ جو باتیں تبلیغی جماعت کے حضرات کی طرف منسوب کر کے نقل کی گئی ہیں وہ اتنی بے بنیاد نہیں ہیں بلکہ یہ فکر رفتہ رفتہ پیدا ہورہی ہے۔ یہ بات ایسی نہیں ہے کہ اس پر خاموش رہا جائے۔ چنانچہ اس سلسلے میں پھر ہم نے جماعت کے ان حضرات سے زبانی گزارش بھی کی جن سے رابطے ہیں اور بڑوں تک یہ بات پہنچانے کا اہتمام کیا کہ یہ بات جو پیدا ہورہی ہے یہ بڑی خطرناک بات ہے۔ یہ خط میرے پاس موجود ہے اگر کوئی پڑھنا چاہے تو پڑھ لے۔

تبلیغی جماعت اور دین کی عظیم خدمت

الحمدللہ، ان باتوں کو بیان کرنے کا منشاء اصلاح ہی ہے۔ تبلیغی جماعت تنہا ایک ایسی جماعت ہے جس کے کام سے الحمدللہ دل ہمیشہ خوش ہوتا ہے اور اس جماعت نے ایسی بڑی عظیم خدمت انجام دی ہے جو کسی اور جماعت نے انجام نہیں دی۔ اللہ تعالیٰ نے اس جماعت کے ذریعہ دین کا کلمہ کہاں سے کہاں پہنچایا۔ حضرت مولانا محمد الیاس صاحب قدس اللہ سرہ، اللہ تعالیٰ ان کے درجات بلند فرمائے آمین۔ ان کے اخلاص اور ان کے سچے جذبے نے اس جماعت کو اب تک باقی رکھا ہوا ہے، اور اس جماعت کے پیغام اور دعوت کو اللہ تعالیٰ نے چار دانگ عالم میں پھیلادیا ہے۔

تعاون اور تنبیہ دونوں کی ضرورت ہے

لیکن ہمیشہ یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ کسی بھی جماعت کا پھیل جانا اور اس کے پیغام کا دور دور تک پہنچ جانا اگر صحیح طریقے سے ہو تو یہ قابل خیرمقدم ہے اور اس صورت میں اس جماعت کے ساتھ تعاون کرنا چاہئے۔ لیکن اگر اس جماعت میں خرابیاں پیدا ہورہی ہیں یا اس کے اندر غلط فکر

پیدا ہورہی ہے تو پھر تعاون کے ساتھ ساتھ اس کی غلطی پر اس کو متنبہ کرنا بھی ضروری ہے، کیونکہ ایسا نہ ہو کہ یہ بہترین جماعت جس سے اللہ تعالیٰ نے اتنا بڑا کام لیا، کہیں غلط راستے پر نہ پڑ جائے۔ بالخصوص ایسے وقت میں متنبہ کرنا اور زیادہ ضروری ہوجاتا ہے جبکہ اس کی قیادت پختہ اہل علم کے ہاتھ میں نہیں ہے بلکہ اس جماعت میں زیادہ عنصر عوام کا ہے جو پورا علم نہیں رکھتے، اور اس جماعت کے اندر جو علماء شامل ہیں ان علماء کا مشغلہ علم نہیں ہے۔ اس لئے کہ علماء کی بھی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ بعض علماء وہ ہوتے ہیں جن کا مشغلہ درس و تدریس اور فتویٰ نویسی ہوتا ہے۔ اس قسم کے علماء کو علم سے مناسبت رہتی ہے۔ اور دوسرے علماء وہ ہیں جن کا مشغلہ درس و تدریس اور فتویٰ وغیرہ نہیں رہتا، ان حضرات علماء کے پاس الحمدللہ علم تو ہے لیکن اس علم کو صیقل نہیں کیا گیا، اس لئے ایسے علماء کے دلوں میں غلط فہمیاں پیدا ہوسکتی ہیں۔

حضرت مولانا محمد الیاس صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ایک واقعہ

میں آپ کو حضرت مولانا محمد الیاس صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ایک واقعہ سناتا ہوں۔ ایک مرتبہ آپ بیمار ہوگئے۔ میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس زمانے میں دیوبند سے دہلی کسی کام سے تشریف لے گئے۔ دہلی میں آپ کو یہ خبر ملی کہ حضرت مولانا محمد الیاس صاحب رحمۃ اللہ علیہ بیمار ہیں۔ چنانچہ آپ ان کی عیادت کے لئے نظام الدین تشریف لے گئے۔ وہاں پہنچے تو معلوم ہوا کہ معالجین نے ملاقات کرنے سے منع کیا ہوا ہے۔ چنانچہ حضرت والد صاحب نے وہاں پر موجود لوگوں سے عرض کردیا کہ میں تو عیادت کے لئے حاضر ہوا تھا، حالات معلوم ہوگئے۔ اور معالجین نے چونکہ ملاقات سے منع کیا ہوا ہے اس لئے ملاقات کا اہتمام کرنے کی ضرورت نہیں۔ بس جب حضرت کی طبیعت ٹھیک ہو تو حضرت کو بتادیں کہ میں ملاقات کے لئے حاضر ہوا تھا اور میرا سلام عرض کردیں۔ یہ کہہ کر حضرت والد صاحب رخصت ہوگئے۔

کسی نے اندر جاکر حضرت مولانا محمد الیاس صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو بتادیا کہ حضرت مفتی صاحب آئے تھے۔ حضرت مولانا نے فوراً ایک آدمی پیچھے دوڑایا کہ مفتی صاحب کو بلا کر لائیں۔ جب وہ شخص حضرت مفتی صاحب کے پاس پہنچا اور ان سے کہا کہ حضرت مولانا آپ کو بلا رہے ہیں تو حضرت مفتی صاحب نے فرمایا کہ چونکہ معالجین نے ملاقات سے منع کیا ہوا ہے، ایسے میں ملاقات کرنا مناسب نہیں ہے۔ اس شخص نے کہا کہ حضرت مولانا نے سختی سے حکم دیا ہے کہ ان کو بلا کر لاؤ۔ حضرت مفتی صاحب نے فرمایا کہ میں ان صاحب کے ساتھ واپس گیا اور حضرت کے پاس جاکر بیٹھا

اور آپ کی مزاج پرسی کی، تو حضرت مولانا محمد الیاس صاحب نے میرا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے کر بے ساختہ رو پڑے اور زار و قطار رونا شروع کردیا۔ حضرت مفتی صاحب فرماتے ہیں کہ مجھے خیال ہوا کہ بہرحال، اس وقت تکلیف اور بیماری میں ہیں، اس کا طبیعت پر تاثر ہے۔ اس لئے میں نے تسلی کے کچھ کلمات کہے۔ حضرت مولانا محمد الیاس صاحب نے فرمایا کہ میں تکلیف اور بیماری کی وجہ سے نہیں رو رہا ہوں۔

مجھے اس وقت دو فکریں اور دو اندیشے لاحق ہیں

بلکہ میں اس لئے رو رہا ہوں کہ مجھے اس وقت دو فکریں اور دو اندیشے لاحق ہیں اور انہی کی وجہ سے میں پریشان ہوں اور اسی وجہ سے رونا آرہا ہے۔ حضرت والد صاحب نے پوچھا کہ کونسی فکریں لاحق ہیں؟ حضرت مولانا محمد الیاس صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ پہلی بات یہ ہے کہ جماعت کا کام اب روز بروز پھیل رہا ہے۔ الحمدللہ اس کے نتائج اچھے نظر آرہے ہیں اور لوگ جوق در جوق جماعت کے اندر آرہے ہیں۔ اب مجھے ڈر یہ لگتا ہے کہ جماعت کی یہ کامیابی کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے استدراج ہو؟ استدراج اسے کہتے ہیں کہ کسی باطل آدمی کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ڈھیل دے دی جاتی ہے اور اس کو ظاہری کامیابیاں حاصل ہوجاتی ہیں اور حقیقت میں وہ اللہ تعالیٰ کی رضامندی کا کام نہیں ہوتا۔ اس سے اندازہ لگایئے کہ حضرت مولانا محمد الیاس صاحب رحمۃ اللہ علیہ کس مقام کے بزرگ تھے کہ ان کو یہ ڈر لگا ہوا ہے کہ یہ کہیں استدراج تو نہیں ہے۔

یہ استدراج نہیں ہے

حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے فوراً عرض کیا کہ حضرت! آپ کو میں اطمینان دلا سکتا ہوں کہ یہ استدراج نہیں ہے۔ حضرت مولانا نے فرمایا کہ تمہارے پاس اس کی کیا دلیل ہے کہ یہ استدراج نہیں ہے؟ حضرت والد صاحب نے فرمایا کہ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب کسی کے ساتھ استدراج کا معاملہ ہوتا ہے تو اس شخص کے دل و دماغ پر یہ واہمہ بھی نہیں گزرتا کہ یہ استدراج ہے اور اس کو استدراج کا شبہ بھی نہیں ہوتا۔ اور آپ کو چونکہ استدراج کا شبہ ہورہا ہے، تو یہ شبہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ استدراج نہیں ہے، اگر یہ استدراج ہوتا تو کبھی

آپ کے دل میں اس کا خیال بھی پیدا نہ ہوتا۔ اس لئے میں آپ کو اس بات کا اطمینان دلاتا ہوں کہ یہ استدراج نہیں ہے بلکہ یہ جو کچھ ہو رہا ہے یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مدد اور نصرت ہے۔ حضرت والد صاحب فرماتے ہیں کہ میرا یہ جواب سن کر حضرت مولانا کے چہرے پر بشاشت آگئی کہ الحمدللہ تمہاری اس بات سے مجھے بڑا اطمینان ہوا۔

دوسری فکر

پھر حضرت مولانا نے فرمایا کہ مجھے دوسری فکر یہ لاحق ہے کہ اس جماعت میں عوام بہت کثرت سے آرہے ہیں، اور اہل علم کی تعداد کم ہے، مجھے اندیشہ یہ ہے کہ جب عوام کے ہاتھ میں قیادت آتی ہے تو بعض اوقات آگے چل کر وہ اس کام کو غلط راستے پر ڈال دیتے ہیں۔ اس لئے کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ جماعت کسی غلط راستے پر نہ پڑ جائے اور اس کا وبال میرے سر پر آجائے۔ اس لئے میرا دل چاہتا ہے کہ اہل علم کثرت سے اس جماعت میں داخل ہوں اور وہ اس جماعت کی قیادت سنبھالیں۔

حضرت والد صاحب نے فرمایا کہ آپ کی یہ فکر بالکل صحیح ہے لیکن آپ نے تو نیک نیتی سے اور صحیح طریقے پر کام شروع کیا ہے، اگر آگے چل کر اس کو کوئی خراب کردے تو انشاء اللہ آپ پر اس کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ بہرحال یہ بات صحیح ہے کہ اہل علم کو چاہئے کہ وہ آگے آئیں اور اس کی قیادت سنبھالیں۔ حضرت مولانا محمد الیاس صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا یہ واقعہ میں نے اپنے والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ سے بار بار سنا۔ اس سے آپ اندازہ لگائیں کہ حضرت مولانا محمد الیاس صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے اخلاص کا کیا عالم تھا اور ان کے جذبات کیا تھے۔

تبلیغی جماعت کی مخالفت ہرگز جائز نہیں

لیکن اب واقعۃً صورت حال یہ ہوگئی ہے کہ قیادت زیادہ تر ایسے حضرات کے ہاتھ میں ہے جو علم میں رسوخ نہیں رکھتے۔ اس کی وجہ سے بعض اوقات کچھ بے اعتدالیاں سامنے آتی رہتی ہیں۔ ان بے اعتدالیوں کے نتیجے میں جماعت کی مخالفت ہرگز جائز نہیں۔ اس لئے کہ بحیثیت مجموعی الحمدللہ جماعت نے بہت بہترین کام کیا ہے اور اب بھی اچھا کام کررہی ہے۔ لہٰذا اس جماعت کے ساتھ تعاون کرنا چاہئے اور جتنا ہوسکے اہل علم کو اس جماعت کے اندر شامل ہونا چاہئے اور اس کے

ساتھ تعاون کا سلسلہ برقرار رکھنا چاہئے۔

لیکن ساتھ ساتھ اہل علم کے داخل ہونے کا یہ فائدہ ہونا چاہئے کہ جو بے اعتدالیاں پیدا ہو رہی ہیں ان کا سدباب ہو۔ لہٰذا جو اہل علم جائیں وہ یہ فکر اور سوچ لے کر جائیں کہ ہم ایک مقصد سے جارہے ہیں۔ وہ مقصد یہ ہے کہ دعوت و تبلیغ کے ساتھ ساتھ حتی الامکان اس مبارک جماعت کو غلط راستے پر پڑنے سے روکیں، یہ نہ ہو کہ اہل علم خود بھی جماعت کے بہاؤ میں بہہ جائیں۔

تبلیغی جماعت کی بے اعتدالیاں

مثلاً ایک اہم بے اعتدالی یہ ہے کہ پہلے یہ ہوتا تھا کہ فتویٰ کے معاملے میں تبلیغی جماعت کے حضرات اور ان سے منسلک عوام اہل افتاء کی طرف رجوع کرتے تھے، لیکن اب وہاں فتویٰ دینے کا سلسلہ بھی شروع ہوگیا ہے، اور مسائل میں عام فقہاء اُمت سے اختلاف کا ایک رجحان پیدا ہونے لگا ہے۔ اور بعض حضرات تفریق کی باتیں کرنے لگے ہیں۔ مثلاً یہ بات چل پڑی ہے کہ اب تبلیغ کرنے والے کو اس مفتی سے فتویٰ پوچھنا چاہئے جو تبلیغ میں لگا ہوا ہو، دوسرے علماء سے پوچھنا ٹھیک نہیں۔

اور بعض اوقات امراء جماعت ایسے فیصلے کرلیتے ہیں جو شریعت کے مطابق نہیں ہوتے۔ مثلاً یہ بات کہ تبلیغ و دعوت فرض عین ہے یا فرض کفایہ ہے؟ اس بارے میں باقاعدہ ایک موقف اختیار کرلیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ تبلیغ و دعوت نہ صرف یہ کہ فرض عین ہے بلکہ اس خاص طریقے سے کرنا فرض عین ہے، جو شخص اس خاص طریقے سے نہ کرے وہ فرض عین کا تارک ہے۔ یہ بھی بہت بے اعتدالی کی بات ہے۔ اسی طرح جہاد کے بارے میں بھی بے اعتدالیاں سننے میں آتی رہتی ہیں۔

طلبہ تبلیغی جماعت میں شرکت کریں

الحمدللہ، ہم تو اپنے طلبہ کو یہ ترغیب دیتے رہتے ہیں کہ وہ تبلیغی جماعت میں جائیں، کیونکہ جماعت میں جانا خود اپنی اصلاح کے لئے بہت مفید ہے، اس لئے کہ نیک لوگوں کی صحبت میسر آتی ہے۔ اس کی وجہ سے اپنی کوتاہیاں دور کرنے کا موقع ملتا ہے۔ اصلاح نفس کا موقع حاصل ہوتا ہے۔ بلکہ دیکھا یہ ہے کہ یہاں مدرسے میں آٹھ سال پڑھنے سے بھی فضائل اعمال کی اتنی اہمیت دل

میں پیدا نہیں ہوتی جتنی ایک چلہ لگانے سے وہ اہمیت پیدا ہوجاتی ہے اور اعمال کی طرف توجہ ہوجاتی ہے۔ یہ بہت بڑی نعمت ہے۔ اس لئے ہم طلبہ کو ترغیب دیتے ہیں کہ وہ اس جماعت میں وقت لگائیں۔

لیکن وقت لگانے والے طلبہ ساتھ ساتھ یہ بھی مدنظر رکھیں کہ اس جماعت میں مندرجہ بالا بے اعتدالیاں بھی پائی جاتی ہیں، ان بے اعتدالیوں سے خود متاثر ہونے کے بجائے ان کو دور کرنے کی فکر کرنی چاہئے، یہ نہ ہو کہ وہاں جاکر خود بھی بہہ گئے اور ان کی ہاں میں ہاں ملانے لگ گئے۔ ہرچہ در کان نمک رفت، نمک شد۔ یہ نہ ہونا چاہئے۔

یہ اس جماعت کی صحیح صورت حال ہے۔ اور الحمدللہ اب بھی ان بے اعتدالیوں کے باوجود بحیثیت مجموعی اس جماعت پر خیر غالب ہے اور بحیثیت مجموعی اس جماعت سے بہت فائدہ پہنچ رہا ہے، اور اس جماعت میں شرکت کرنی چاہئے اور اس کے ساتھ تعاون کرنا چاہئے، لیکن ان بے اعتدالیوں کی طرف بھی نگاہ رکھنی چاہئے۔ اب ہوتا یہ ہے کہ جب کبھی کوئی شخص ان بے اعتدالیوں پر ذرا سی تنقید کرتا ہے تو اس کے خلاف یہ پروپیگنڈہ شروع ہوجاتا ہے کہ یہ شخص جماعت کا مخالف ہے، یہ بڑی خطرناک بات ہے۔

آج کل کا جہاد اقدامی ہے یا دفاعی ہے؟

ایک طالب علم نے پوچھا ہے کہ آج کل جو جہاد ہورہا ہے یہ اقدامی ہے یا دفاعی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب جہاد جو بوسینیا یا کشمیر میں ہورہے ہیں، یہ سب حقیقت میں دفاعی جہاد ہیں۔ بوسینیا کے مسلمانوں پر خود کفار نے حملہ کر کے ان پر ظلم کیا تھا، اس کے نتیجے میں مسلمانوں نے ان کے خلاف ہتھیار اٹھائے۔ جہاں تک کشمیر کا تعلق ہے تو ہندوستان نے زبردستی اس پر قبضہ کیا ہوا ہے، اس لئے کہ تقسیم کے وقت یہ طے ہوگیا تھا کہ جن علاقوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہوگی وہ علاقے پاکستان کے ساتھ شامل ہوں گے۔ اس اصول کے اعتبار سے کشمیر پاکستان کا حصہ تھا لیکن ہندوستان نے زبردستی اس پر قبضہ کرلیا، اس لئے وہ مقبوضہ علاقہ کہلاتا ہے، اب اگر وہاں کے لوگ اپنے علاقے کو کافروں کے تسلط سے آزاد کرانا چاہ رہے ہیں تو یہ دفاعی جہاد ہے۔

ان باتوں سے غلط نتیجہ نہ نکالا جائے

تبلیغی جماعت کے بارے میں جو بات میں نے بتائی اس کو ایک تو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے۔

اس لئے کہ بعض اوقات جب کوئی بات مجمع میں کہی جاتی ہے تو اس کو غلط سمجھ کر پھر غلط طریقے سے آگے نقل کردیا جاتا ہے اور نقل کرنے میں احتیاط ملحوظ نہیں رکھی جاتی، اور بعض اوقات بات کا ایک حصہ نقل کردیا جاتا ہے اور دوسرا حصہ نقل نہیں کیا جاتا، جس کے نتیجے میں اصلاح نہیں ہوتی بلکہ الٹا فساد پھیلتا ہے۔ آپ حضرات کو بتلانے کا منشا یہ ہے کہ چونکہ آپ حضرات اب درس نظامی سے فارغ ہونے والے ہیں، آپ حضرات کو ہر چیز کی حقیقت اس کے محل میں معلوم ہونی چاہئے اور اس کے مطابق اپنا طرز عمل اختیار کرنا چاہئے، اس لئے یہ ساری باتیں آپ کو بتائی جارہی ہیں۔ لہٰذا اس سے کوئی شخص یہ نتیجہ نہ نکالے کہ میں تبلیغی جماعت کے خلاف ہوں۔

تبلیغی جماعت معصوم نہیں

بہرحال، میں نے آپ حضرات کو کھول کر بتادیا کہ تبلیغی جماعت میں خیر غالب ہے، لہٰذا اس جماعت کو غنیمت سمجھنا چاہئے اور اس کے ساتھ تعاون کرنا چاہئے۔ لیکن خیر غالب ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ جماعت معصوم ہے اور اس میں کوئی غلطی نہیں ہے یا کوئی بے اعتدالی نہیں ہے۔

علماء دین کے چوکیدار ہیں

اہل علم دین کے چوکیدار ہیں ہم تو طالب علم ہیں۔ اہل علم کو اللہ تعالیٰ نے دین کا چوکیدار بنایا ہے۔ چنانچہ ایک صاحب سے میں نے اس قسم کی کچھ باتیں عرض کیں تو جواب میں وہ صاحب کہنے لگے کہ یہ مولوی تو اسلام کے ٹھیکیدار بنے ہوئے ہیں۔ یہ لوگ جس چیز کے بارے میں کہہ دیں کہ یہ اسلام ہے تو وہ اسلام ہے اور جس کو یہ لوگ کہہ دیں کہ یہ اسلام نہیں تو وہ اسلام میں داخل نہیں۔ میں نے ان سے جواب میں کہا کہ اسلام کا ٹھیکیدار تو کوئی نہیں بن سکتا لیکن ہم چوکیدار ضرور ہیں، اور چوکیدار کا فریضہ یہ ہے کہ اگر شہزادہ بھی دربار شاہی میں داخل ہونا چاہے اور اس کے پاس پاس نہیں ہوگا تو وہ چوکیدار اس شہزادے کو بھی روک دے گا، حالانکہ چوکیدار جانتا ہے کہ میں چوکیدار ہوں اور یہ شہزادہ ہے لیکن چوکیدار کے فرائض منصبی میں یہ بات داخل ہے کہ وہ شہزادے کو روکے۔ اسی طرح ہم دین کے ٹھیکیدار نہیں البتہ چوکیدار ضرور ہیں۔ ہمارا کام جھاڑو دینا ہے۔ آپ کی تعظیم اور تکریم ہمارے سر آنکھوں پر، لیکن بحیثیت چوکیدار کے ہمیں یہ بتانا ہوگا کہ آپ کا

یہ کام صحیح نہیں ہے۔

باب ماجاء فی الدعوة قبل القتال

﴿عن ابی البختری ان جیشا من جیوش المسلمین کان امیرهم سلمان الفارسی حاصروا قصرا من قصور فارس فقالوا: یا ابا عبد اللّٰه الا ننهد الیهم؟ قال: دعونی ادعوهم کما سمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یدعوهم فاتاهم سلمان فقال لهم: انما انا رجل منکم فارسی ترون العرب یطیعوننی فانی اسلمتم فلکم مثل الذی لنا وعلیکم مثل الذی علینا وان ابیتم الا دینکم ترکناکم علیه واعطونا الجزیة عن یدوانتم صاغرون قال ورطن الیهم بالفارسیة وانتم غیر محمودین وان ابیتم نابذناکم علی سواء قالوا: مانحن بالذی یعطی الجزیة ولکنا نقاتلکم فقالوا: یا اباعبد اللّٰه! الا ننهد الیهم قال لا قال فدعاهم ثلثة ایام الی مثل هذا ثم قال انهدوا الیهم قال: فنهدنا الیهم ففتحنا ذلک القصر﴾ (۱۹۴)

جہاد شروع کرنے سے پہلے دعوت اسلام دینا ضروری ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ باب قائم فرمایا ہے اور اس میں حضرت ابوالبختری رضی اللہ عنہ کی حدیث نقل کی ہے کہ مسلمانوں کے لشکروں میں سے ایک لشکر کے امیر حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ تھے۔ انہوں نے فارس کے قلعوں میں سے ایک قلعہ کا محاصرہ کرلیا۔ لشکر کے لوگوں نے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے عرض کیا، یا اباعبداللہ! (یہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی کنیت ہے)۔ کیا ہم ان کی طرف نہ اٹھیں؟ نهد، ینهد کے معنی ہیں اٹھنا، ابھرنا۔ اسی سے ''ناہید'' کہا جاتا ہے اس عورت کو جس کا سینہ ابھرا ہوا ہو۔ اسی وجہ سے یہ نام رکھنا پسندیدہ نہیں ہے۔ مطلب یہ تھا کہ کیا ہم ان پر حملہ نہ کریں؟ جواب میں حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مجھے چھوڑ دو کہ میں ان کو اس طرح دعوت دوں جس طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم دعوت دیا کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ اہل فارس کے پاس گئے اور ان سے کہا کہ دیکھو، میں تمہیں میں کا ایک فارسی ہوں اور اہل عرب میری اطاعت کررہے ہیں۔ حالانکہ عرب کا یہ

حال تھا کہ وہ اپنے آپ کو افضل الخلائق سمجھتے تھے اور اب بھی سمجھتے ہیں اور کسی کی اطاعت قبول کرنے کو تیار نہیں ہوتے۔ اس کے باوجود یہ عرب میری اطاعت کررہے ہیں اور مجھے یہ مقام اسلام کی بدولت عطا ہوا ہے۔ اگر تم اسلام لے آؤ گے تو تمہیں وہی حقوق حاصل ہوں گے جیسے ہم کو حاصل ہیں اور تم پر وہی فرائض ہوں گے جو ہم پر ہیں۔ لیکن اگر اپنے دین پر ہی رہنا چاہتے ہو تو ہم تم کو تمہارے دین پر چھوڑ دیں گے لیکن تم چھوٹے بن کر اپنے ہاتھ سے جزیہ ادا کرو۔

اس کے بعد حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے ان سے فارسی زبان میں بات کی کہ اگر یہ جزیہ تم دو گے تو ہم قبول تو کرلیں گے لیکن اس صورت میں تم قابل تعریف نہیں ہوگے۔ رطن کے معنی ہیں "بڑبڑانا" اور ایسے الفاظ زبان سے نکالنا کہ سننے والے کو پتہ نہ چلے کہ کیا بول رہا ہے۔ اہل عرب کا یہ حال تھا کہ جب کوئی غیر عرب اپنی زبان میں بات کرتا تو اس کے لئے رطن کا لفظ استعمال کرتے۔ "قال" یا "تکلم" نہیں بولتے، اس لئے کہ عربی زبان کے علاوہ ہر زبان ان کے نزدیک بڑبڑاہٹ ہے۔ پھر فرمایا کہ اگر تم جزیہ دینے سے بھی انکار کروگے تو ہم تمہارے سامنے معاہدہ برابر سرابر پھینک دیں گے۔ یعنی پھر ہمارا تمہارے ساتھ کوئی معاہدہ نہیں ہے بلکہ ہم تمہارے ساتھ مقابلہ کریں گے، جہاد اور قتال کریں گے۔ جواب میں انہوں نے کہا کہ ہم وہ لوگ نہیں ہیں جو جزیہ ادا کریں۔ گویا کہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے اسلام لانے کی جو بات کی تھی اس کا تو ذکر نہیں کیا یعنی اسلام لانا تو خارج از بحث ہے اور جہاں تک جزیہ دینے کا معاملہ ہے تو ہم ایسی قوم نہیں جو جزیہ ادا کریں، لیکن ہم تم سے لڑیں گے۔ تو اہل لشکر نے پھر حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا اب ان پر حملہ نہ کریں؟ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا کہ نہیں، اس کے بعد حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ تین روز تک ان کو یہی دعوت دیتے رہے، تین دن کے بعد لشکر سے فرمایا کہ اب ان پر حملہ کردو۔ چنانچہ ہم نے ان پر حملہ کردیا اور وہ قلعہ ہم نے فتح کرلیا۔

جہاد سے پہلے دعوت دینا ضروری ہے یا نہیں؟

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے حملہ کرنے سے پہلے دعوت دینا ضروری سمجھا اور تین روز تک دعوت دی، اس کے بعد حملہ کیا۔ چنانچہ فقہاء کرام نے اس مسئلہ میں کلام کیا ہے کہ ہر جہاد اور حملے سے پہلے دعوت دینا ضروری ہے یا نہیں؟ فقہاء کی ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ قتال سے پہلے دعوت دینا ضروری ہے۔ لیکن جمہور فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ دعوت دینا

ضروری نہیں البتہ دعوت دینا مستحب ہے۔ اور بعض فقہاء نے یہ تفصیل کی ہے کہ اگر ان لوگوں کو پہلے دعوت پہنچ چکی ہے تب تو ان کو دعوت دینا ضروری نہیں، لیکن اگر ان لوگوں کو پہلے دعوت نہیں پہنچی تو پھر قتال سے پہلے ان کو دعوت دینا ضروری اور واجب ہے، اس کے بغیر قتال جائز نہیں۔ جمہور فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ اب دنیا کے تمام خطوں میں اسلام کی دعوت عام پہنچ چکی ہے کیونکہ دنیا کا کوئی آدمی اب ایسا نہیں رہا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے لائے ہوئے دین سے بحیثیت اجمالی واقف نہ ہو لہٰذا اب کسی بھی جگہ جہاد سے پہلے دعوت دینا شرط نہیں البتہ مستحب ہے۔ لہٰذا دعوت دیئے بغیر بھی اگر جہاد کیا جائے گا تو وہ جائز ہوگا، ناجائز نہیں ہوگا۔ (۱۹۵)

دعوت فرض دنیا میں ہر ایک فرد کو پہنچ چکی ہے

اس سے معلوم ہوا کہ جو دعوت مسلمانوں کے ذمہ فرض ہے وہ پہنچ چکی ہے۔ وہ یہ کہ غیر مسلموں کو یہ پتہ لگ جائے کہ حضور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول تھے اور آپ نے توحید کی دعوت دی اور آپ یہ دین اسلام لے کر تشریف لائے تھے۔ اگر اتنی بات بھی اجمالی طور پر پہنچ گئی ہے تو دعوت کا فریضہ ادا ہوگیا۔ اب ہر ہر فرد کو الگ الگ جاکر دعوت دینا یہ کوئی فرض نہیں۔ آج کل یہ تصور مشکل ہے کہ کوئی فرد ایسا ہو جس کو اسلام کے بارے میں اجمالی دعوت نہ پہنچی ہو۔ حتی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے زمانے میں بھی ایسا فرد نہیں تھا۔ اس لئے کہ یہ بات تو سب کو معلوم ہوگئی تھی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کا دعوی کیا ہے اور آپ توحید کی دعوت دیتے ہیں۔ اتنی بات تو سب جانتے تھے اس لئے وہ لوگ معذور نہیں سمجھے جائیں گے۔

تبلیغی جماعت کی ایک اور بے اعتدالی

تبلیغی جماعت کی بے اعتدالیوں میں سے ایک بے اعتدالی یہ بھی ہے کہ ایک ایک فرد کو الگ جاکر دعوت دینا فرض سمجھا جاتا ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ اگر تم نے جاکر دعوت نہیں دی تو قیامت کے دن کفار تمہارے گریبان پکڑ لیں گے۔ حالانکہ ایک ایک فرد کو الگ الگ جاکر دعوت دینا فرض نہیں۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اگر ہم نے یہ کام نہ کیا تو کافر قیامت کے دن ہمارا گریبان پکڑیں گے کہ تم نے ہمیں کیوں دعوت نہیں دی تھی۔ یہ بالکل غلط ہے۔ ہوسکتا ہے کہ تقریر کے جوش میں کسی نے یہ

بات کہہ دی، ہو لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے۔

معاشرے کی ایک خرابی

ہمارے یہاں ایک مصیبت یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کوئی کام شروع کرتا ہے تو جب تک وہ اس کام کو فرض عین قرار نہ دے دے اس وقت تک اس کو چین نہیں آتا اور جب تک وہ یہ نہ کہہ دے کہ جو آدمی یہ کام نہیں کررہے ہیں وہ غلطی پر ہیں اس وقت تک اس کو چین نہیں آتا۔ اپنے اس کام کو فرض عین قرار دینا اور دوسرے کاموں پر تنقید کرنا یہ اس کام کی اہمیت اور تاکید جتلانے کے لئے لازمی سمجھا جانے لگا ہے۔ مثلاً جو شخص دعوت و تبلیغ میں لگ گیا تو اس نے یہ کہنا شروع کردیا کہ دعوت و تبلیغ فرض عین ہے۔ جو شخص جہاد میں لگ گیا اس نے یہ کہنا شروع کردیا کہ جہاد فرض عین ہے۔ جو شخص درس و تدریس اور علم سیکھنے میں لگ گیا تو اس نے اس کو فرض عین قرار دے دیا۔ حالانکہ یہ سب دین کے مختلف راستے اور طریقے ہیں، ان میں سے ہرایک پر عمل کرنا چاہئے لیکن اعتدال کا راستہ اختیار کرتے ہوئے عمل کرنا چاہئے، اور اعتدال نہ ہونے کے نتیجے میں فرقہ بندیاں ہوتی ہیں اور آپس میں ناراضگیاں پیدا ہوتی ہیں اور آپس میں تناؤ اور کھچاؤ پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے ہر شخص کو اپنے کام میں اعتدال کے ساتھ لگنا چاہئے۔

باب بلا ترجمة

﴿عن ابن عصام المزنی عن ابیه وکانت له صحبة قال: کان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم اذا بعث جیشا او سریة یقول لهم: اذا رایتم مسجدا او سمعتم موذنا فلا تقتلوا احدا﴾

(۱۹۶)

حضرت ابن عصام مزنی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا سریہ کو بھیجتے تو ان کو ہدایت فرماتے کہ جب تم کسی جگہ مسجد دیکھ لو یا آذان کی آواز سن لو تو وہاں کسی کو قتل نہ کرو۔ (ترجمہ از مرتب)

باب فی البیات والغارات

﴿عن انس رضی اللّٰه عنه ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم

حين خرج الى خيبر اتاها ليلا وكان اذاجاء قوما بليل لم يغرعليهم حتى يصبح فلما اصبح خرجت يهود بمساحيهم ومكاتلهم فلما راوه قالوا: محمد وافق والله محمد الخميس فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله اكبر خربت خيبر انا اذا نزلنا بساحة قوم فساء صباح المنذرين ﴿ (۱۹۷)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب خیبر کو فتح کرنے کے لئے تشریف لے گئے تو رات کے وقت خیبر پہنچے۔ اور آپ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب آپ کسی قوم کے پاس رات کے وقت پہنچتے تو رات کے وقت حملہ نہیں کرتے تھے بلکہ صبح ہوجانے کا انتظار فرماتے، چنانچہ جب صبح ہوئی تو آپ نے دیکھا کہ یہودی پھاوڑے اور ٹوکرے لے کر نکلے۔ "مساحی" جمع ہے "مسحاۃ" کی، اس کے معنی ہیں پھاوڑا۔ اور "مکاتل" "مکتل" کی جمع ہے۔ اس کے معنی ہیں ٹوکرا۔ چونکہ وہ لوگ کاشتکار تھے، اس لئے زمین کی کھدائی اور صفائی کے لئے چل پڑے۔ جب انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا تو کہا کہ یہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہیں۔ اللہ کی قسم یہ لشکر کے ساتھ آگئے۔ لشکر کو "خمیس" اس لئے کہا جاتا ہے کہ عام طور پر لشکر کے پانچ حصے ہوتے ہیں۔ مقدمہ، میمنہ، میسرہ، قلب اور ساقہ۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ اکبر، خیبر ویران ہوگیا۔ یہ آپ نے تفاؤلاً فرمایا۔ اس لئے کہ جب صبح کے وقت آپ نے یہ دیکھا کہ یہ لوگ ٹوکرے اور پھاوڑے لے کر جارہے ہیں اور یہ دونوں چیزیں تخریب کی علامت ہیں، تو ان کو دیکھ کر آپ نے گویا کہ فرمایا کہ ان سے ہم یہ فال لیتے ہیں کہ خیبر اب ویران ہونے والا ہے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ خربت خیبر آپ نے لفظی مناسبت کی وجہ سے فرمایا اور اس سے تفاؤل لیا کہ لفظ خیبر میں بھی خ ب ر ہیں اور خراب کے اندر بھی یہی حروف ہیں۔ گویا کہ یہ خیبر عنقریب خراب ہونے والا ہے۔ پھر آپ نے فرمایا کہ جب ہم کسی قوم کے صحن میں آکر اترتے ہیں تو منذرین کی صبح بری ہوتی ہے۔ اس کے بعد آپ نے خیبر پر حملہ کر کے اس کو فتح کرلیا۔

اس حدیث کی وجہ سے بعض حضرات نے رات کے وقت حملہ کرنے اور شب خون مارنے کو برا سمجھتے ہیں۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ جنگی حکمت عملی کے تحت دن کے وقت حملہ کیا جائے، یا رات کے وقت حملہ کیا جائے دونوں طریقے جائز ہیں۔

﴿عن ابی طلحة رضی اللّٰہ عنه ان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم کان اذا ظهر علی قوم اقام بعرصتهم ثلاثا﴾ (۱۹۸)

حضرت ابو طلحہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی قوم پر فتح حاصل کر لیتے تو ان کی آبادی کے باہر تین دن قیام فرماتے۔

باب فی التحریق والتخریب

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنهما ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم حرق نخل بنی النضیر وقطع وهی البویرة فانزل اللّٰہ تعالی ما قطعتم من لینة اوترکتموها قائمة علی اصولها فباذن اللّٰہ ولیخزی الفاسقین﴾ (۱۹۹)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنو نضیر کے کھجوروں کے درخت جلوادیئے اور کٹوادیئے جو بویرہ کے مقام پر تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ جو کھجوروں کے درخت آپ نے کاٹ ڈالے یا انہیں ان کی جڑوں پر چھوڑ دیا تو یہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہوا تاکہ اللہ تعالیٰ نافرمانوں کو ذلیل اور رسوا کریں۔

جنگی حکمت عملی میں ضرورت کے وقت آگ لگانا اور عمارتوں کو گرانا اور درختوں کو کاٹنا جائز ہے۔ بعض حضرات اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ پھل دار درختوں کو کیوں کاٹا جاتا ہے؟ ان کو نہیں کاٹنا چاہئے۔ بات دراصل یہ ہے کہ جنگ ایک ایسی حالت ہے کہ اس میں فیصلے ضرورت کے تابع ہوتے ہیں، جس وقت جیسی جنگی ضرورت اور مصلحت ہے، اس کے مطابق کرنا درست ہے۔ جب جنگ میں انسان کی جان لی جاسکتی ہے تو پھل دار درخت کاٹنا تو اس سے اھون ہے۔ اس لئے یہ سب کام جنگ کے دوران جائز ہیں۔

باب ماجاء فی الغنیمة

﴿عن ابی امامة رضی اللّٰہ عنه عن النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم قال: ان اللّٰہ فضلنی علی الانبیاء اوقال امتی علی الامم واحل لنا الغنائم﴾ (۲۰۰)

حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مجھے تمام انبیاء پر فضیلت بخشی ہے۔ یا یہ فرمایا کہ میری اُمت کو تمام امتوں پر فضیلت دی ہے اور ہمارے لئے مال غنیمت کو حلال کیا ہے۔

﴿عن ابی هريرة رضی اللّٰه تعالى عنه ان النبی صلی اللّٰه عليه وسلم قال: فضلت على الانبياء بست اعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب واحلت لی الغنائم وجعلت لی الارض مسجدا وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختم بی النبيون﴾

(۲۰۱)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا مجھے دوسرے انبیاء پر چھ فضیلتیں عطا کی گئی ہیں ① مجھے جوامع الکلم عطا کئے گئے ہیں۔ ② مجھے رعب عطا کیا گیا ہے۔ ③ میرے لئے مال غنیمت حلال کیا گیا ہے۔ ④ میرے لئے پوری زمین مسجد اور طہور بنادی گئی ہے۔ ⑤ مجھے تمام مخلوق کی طرف نبی بنا کر بھیجا گیا ہے۔ ⑥ اور مجھ پر انبیاء کا سلسلہ ختم کردیا گیا ہے۔

باب فی سهم الخيل

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰه عنهما ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم قسم فی النفل للفرس بسهمين وللراجل بسهم﴾

(۲۰۲)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مال غنیمت میں تقسیم کرتے وقت گھوڑے کے دو حصے اور پیدل کا ایک حصہ عطا فرمایا۔

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص گھوڑے پر سوار ہو کر لڑا ہے تو اس کے تین حصے ہوں گے، ایک حصہ خود اس لڑنے والے کا اور دو حصے گھوڑے کے، اور جو شخص پیدل لڑا ہے تو اس کو ایک حصہ ملے گا۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، کہ فارس کے دو حصے ہیں۔ ایک حصہ لڑنے والے کا اور ایک حصہ اس کے گھوڑے کا۔ اور ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جو دار قطنی اور بیہقی وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما

وغیرہ سے مروی ہیں۔ اور ایک روایت ابن ماجہ میں مجمع بن جاریہ سے مروی ہے۔ ان روایات کے الفاظ یہ ہیں۔ للفارس سهمان وللراجل سهم یعنی فارس کے دو حصے ہیں اور راجل کا ایک حصہ ہے۔

اور حدیث باب کے بارے میں حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ اس میں یہ لفظ یا تو اصل میں "فارس" تھا اور راوی نے اس کو فرس کہہ دیا یا پھر یہ کہا جائے گا کہ اس میں جو دو حصے گھوڑے کو دیئے گئے وہ بطور مال غنیمت نہیں دیئے گئے بلکہ بطور نفل دیئے گئے۔ اس لئے کہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مال غنیمت کے علاوہ کسی کو بطور انعام دینا چاہے تو اس کا اختیار ہے۔ چنانچہ حدیث باب میں نفل کا لفظ ہے۔ "قسم في النفل" اس لئے یہ عین ممکن ہے کہ فرس کو جو ایک حصہ زیادہ دیا گیا وہ بطور نفل دیا گیا ورنہ استحقاق دو حصے کا تھا۔ یعنی ایک حصہ گھوڑے کا اور ایک حصہ لڑنے والے کا۔ (۲۰۳)

باب ماجاء في السرايا

﴿عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير الصحابة اربعة وخير السرايا اربع مائة و خير الجيوش اربعة الاف ولا يغلب اثنا عشر الفا من قلة﴾

(۲۰۴)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ساتھیوں کی اچھی تعداد چار ہے۔ ساتھیوں سے مراد یہ ہے کہ جب کچھ لوگ سفر کر رہے ہوں تو بہتر یہ ہے کہ چار آدمیوں کی جماعت بنالیں۔ اور بہترین سریہ وہ ہے جو چار سو افراد پر مشتمل ہو۔ اور بہترین لشکر وہ ہے جو چار ہزار افراد پر مشتمل ہو۔ اور بارہ ہزار کا لشکر محض قلت کی وجہ سے مغلوب نہیں ہوگا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ساری باتیں اپنے حالات اور ماحول کے اعتبار سے ارشاد فرمائیں۔ لہٰذا یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ حالات ہمیشہ اسی طرح برقرار رہیں بلکہ اس تعداد میں کمی و بیشی بھی کرسکتے ہیں۔

باب من يعطى الفئ

﴿عن يزيد بن هرمز ان نجدة الحروري كتب الى ابن عباس

یسا له هل کان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یغزو بالنساء؟ وهل کان یضرب لهن بسهم؟ فکتب الیه ابن عباس کتبت الی تسالنی هل کان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یغزو بالنساء وکان یغزو بهن فیداوین المرضی ویحذین من الغنیمة واما السهم فلم یضرب لهن بسهم ﴾ (۲۰۵)

یزید بن ہرمز کہتے ہیں کہ نجدہ حروری نے ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کو خط لکھا۔ یہ نجدہ حروری خارجیوں کا سردار تھا اور مسلمانوں سے لڑائی کرتا تھا۔ اور یہ مسئلہ پوچھا کہ کیا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں کو جہاد میں لے جایا کرتے تھے؟ اور کیا آپ ان عورتوں کے لئے کوئی حصہ مقرر فرماتے تھے؟ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے جواب میں لکھا کہ تم نے مجھ سے یہ پوچھا ہے کہ کیا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم خواتین کو جہاد میں ساتھ لے جایا کرتے تھے؟ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم خواتین کو ساتھ لے جاتے تھے، وہ بیماروں کا علاج کرتی تھیں۔ اور مال غنیمت میں سے ان کو کچھ عطا کیا جاتا تھا۔ یعنی تھوڑا بہت ان کو دے دیا جاتا تھا لیکن باقاعدہ کوئی حصہ مال غنیمت میں سے ان کے لئے مقرر نہیں کیا گیا۔

باب هل یسهم للعبد

﴿عن عمیر مولی ابی اللحم رضی اللّٰه عنه قال: شهدت خیبر مع سادتی فکلموا فی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم وکلموه انی مملوك قال فامرنی فقلدت السیف فاذا انا اجره فامرلی بشئی من خرتی المتاع وعرضت علیه رقیة کنت ارقی بها المجانین فامرنی بطرح بعضها وحبس بعضها ﴾ (۲۰۶)

حضرت عمیر مولی ابی اللحم صحابہ میں سے ہیں۔ ان کے آقا کا لقب "ابواللحم" ہے۔ اس کے معنی ہیں "گوشت کا انکار کرنے والا" چونکہ یہ گوشت نہیں کھاتے تھے اس لئے ان کا یہ لقب مشہور ہو گیا تھا اور حضرت عمیر رضی اللہ عنہ ان کے غلام ہیں۔ وہ روایت کرتے ہیں کہ خیبر کی جنگ میں میں اپنے آقاؤں کے ساتھ حاضر ہوا تو میرے بارے میں میرے آقاؤں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے گفتگو کی اور آپ کو بتایا کہ میں غلام ہوں۔ بات کرنے کا مقصد یہ تھا کہ ان کو بھی مال

غنیمت سے کچھ حصہ ملنا چاہئے۔ چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے بارے میں حکم دیا تو میری گردن میں تلوار لٹکادی گئی۔ "قلد یقلد تقلیدا" کے معنی ہیں کوئی چیز لٹکا دینا۔ یہ تلوار یہ دیکھنے کے لئے لٹکائی گئی کہ ان کا قدو قامت بڑوں کے برابر ہے یا نہیں؟ جب تلوار لٹکائی تو میں اس کو گھسیٹ رہا تھا۔ یعنی تلوار زمین پر گھسٹ رہی تھی اور میرا قد چھوٹا تھا۔ چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے کچھ برتنے کا سامان دینے کا حکم دیا۔ یعنی چونکہ جنگ میں شریک ہوا تھا، اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے گھر میں استعمال کرنے کا کچھ سامان دے دیا لیکن باقاعدہ حصہ نہیں لگایا۔ اس حدیث سے فقہاء نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ چھوٹا بچہ یا غلام ہو تو اس کو مال غنیمت میں سے باقاعدہ حصہ نہیں دیا جائے گا۔

باب ماجاء في اهل الذمة يغزون مع المسلمين هل يسهم لهم

﴿عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج الى بدر حتى اذا كان بحرة الوبر لحقه رجل من المشركين يذكر منه جراة ونجدة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم تؤمن بالله ورسوله؟ قال لا قال ارجع فلن استعين بمشرك﴾ (۲۰۷)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ بدر کے لئے نکلے یہاں تک کہ جب آپ وبر کے حرہ کے پاس پہنچے۔ مدینہ منورہ کے آس پاس ایسی پتھریلی زمین ہے جس میں کالے کالے پتھر ہیں، ایسی زمینوں کو "حرہ" کہا جاتا ہے۔ مدینہ کے پاس بہت سے حرے ہیں، ان میں سے ایک حرہ کا نام "حرۃ الوبر" ہے۔ تو آپ سے ایک مشرک شخص آکر ملا جس کی جرأت اور شجاعت مشہور تھی اور اس نے آکر یہ خواہش ظاہر کی کہ میں آپ کے ساتھ جنگ میں شامل ہونا چاہتا ہوں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پوچھا کہ کیا اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتے ہو؟ اس نے کہا نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ لوٹ جاؤ اس لئے کہ جہاد میں کسی مشرک سے مدد ہرگز نہیں لوں گا۔

جہاد میں کافروں سے مدد لینے کا حکم

اس حدیث کی وجہ سے بعض اہل ظاہر نے یہ کہا ہے کہ جہاد میں کسی کافر سے مدد لینا جائز نہیں۔ اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مشرک کو واپس کردیا اور یہ فرمایا کہ میں مشرک سے مدد نہیں لوں گا۔ البتہ جمہور فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کی مصلحت کے مطابق ہو تو کافر اہل ذمہ سے بھی مدد لی جاسکتی ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اگرچہ اس موقع پر تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مدد لینے سے انکار فرمادیا تھا لیکن بعد کے مختلف غزوات میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مسلموں کو بھی جنگ میں شریک کیا اور ان سے مدد لی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فی نفسہ ایسا کرنا جائز ہے۔ چنانچہ غزوہ حنین کے موقع پر بعض غیر مسلموں سے مدد لی گئی اور وہ جنگ میں شامل ہوئے۔

حدیث باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مشرک کو جنگ میں شامل ہونے سے جو منع فرمایا اس کی وجہ یہ تھی کہ غزوہ بدر اسلام کا پہلا غزوہ تھا اور اس کے بارے میں فرمایا کہ یہ حق و باطل میں فیصلہ کرنے والا دن "یوم الفرقان" تھا۔ اس پہلے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کافر سے مدد لینے کو مصلحت کے مطابق نہیں سمجھا اور اس کو گوارہ نہیں فرمایا، تاکہ کفر اور اسلام کے درمیان جو پہلا معرکہ ہو اس میں جنگ خالصۃً مسلمانوں اور کافروں کے درمیان ہو اور کوئی کافر مسلمانوں کی طرف سے شامل نہ ہو تاکہ حق و باطل واضح ہوجائے۔ اس وجہ سے آپ نے مدد لینے سے انکار کردیا، ورنہ فی نفسہ اگر مدد لینا مسلمانوں کی مصلحت کے مطابق ہو تو غیر مسلموں سے مدد لی جاسکتی ہے۔ البتہ شرط یہ ہے کہ قیادت مسلمانوں کے ہاتھ میں ہو اور کافر مسلمانوں کے تابع ہوں لیکن جہاں معاملہ برعکس ہو یعنی کافر متبوع ہوں اور مسلمان ان کے تابع بن جائیں تو یہ صورت جائز نہیں۔ (۲۰۸)

تحریک آزادیٔ ہند میں ہندوؤں کی شمولیت

یہی مسئلہ پاکستان بننے سے پہلے آزادیٔ ہند کے موقع پر پیش آیا، ایک وقت وہ تھا جب مسلمانوں نے آزادیٔ ہند کے لئے تحریک خلافت کا آغاز کیا تھا اور اس میں شیخ الہند حضرت مولانا محمود الحسن صاحب قدس اللہ سرہ نے بیڑہ اٹھایا تھا، اس وقت صورت حال یہ تھی کہ تحریک کی قیادت مسلمانوں کے ہاتھ میں تھی اور ہندو تابع ہوکر مسلمانوں کے ساتھ لگ گئے تھے، اس لئے اس وقت ہندوؤں

کی شرکت کو ناجائز نہیں سمجھا گیا، اور اسی وجہ سے حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے ہندوؤں کو اپنے ساتھ ملا کر تحریک خلافت چلائی۔

غیر مسلموں کے تابع ہو کر کام کرنا جائز نہیں

لیکن جس زمانے میں انڈین نیشنل کانگریس وجود میں آئی اور اس نے آزادیٔ ہند کا پرچم اٹھایا، اس وقت قیادت گاندھی، نہرو اور پٹیل وغیرہ ہندوؤں کے ہاتھ میں تھی۔ اس لئے ہمارے علماء میں حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس اللہ سرہ نے یہ فرمایا کہ چونکہ قیادت ہندوؤں کے ہاتھ میں ہے اس لئے مسلمانوں کو ان کے ساتھ مل کر کام کرنا درست نہیں، بلکہ ان کو الگ اپنی جماعت بنانی چاہئے، چنانچہ پھر الگ جماعت بنائی گئی۔

اس وقت بعض حضرات علماء نے یہ کہا تھا کہ کافروں کے ساتھ معاہدے اور ان کے ساتھ اشتراک عمل ہو سکتا ہے، اس لئے کانگریس کے ساتھ مل کر کام کرنے میں مسلمانوں کے لئے کوئی حرج نہیں۔ لیکن حضرت تھانوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ فقہاء کرام نے یہ لکھا ہے کہ مشرکوں اور کافروں کے ساتھ کسی مشترک سیاسی مقصد کے لئے اشتراک عمل جائز ہے لیکن ان کان حکم الاسلام ھو الظاھر بشرطیکہ اسلام کا حکم ظاہر ہو، مسلمان متبوع ہوں اور غیر مسلم تابع ہوں۔ لیکن یہاں معاملہ برعکس ہے کہ غیر مسلم متبوع بن گئے ہیں اور مسلمان ان کے تابع بن گئے ہیں۔ اس لئے ان کے ساتھ اشتراک عمل جائز نہیں اور ان کی تائید و حمایت درست نہیں۔

لیکن یہ حکم اس وقت ہے جب مسلمان خود اپنی جماعت بنا سکتے ہوں اور قیادت کر سکتے ہوں لیکن جس جگہ پر اپنی جماعت بنانے کا امکان نہ ہو اور اس بات پر مجبور ہوں کہ کسی نہ کسی کا ساتھ تو دینا ہے تو اس وقت مسلمان جس جماعت کو اور جس صورت کو اھون البلیتین سمجھیں، اس کو اختیار کرلیں۔ لیکن جہاں اس بات کا موقع ہو کہ مسلمان خود اپنا تشخص قائم کریں اور اپنی جماعت بنائیں اور تحریک چلائیں تو اس وقت غیر مسلموں کے تابع ہو کر کام کرنا درست نہیں۔

کمک کو مال غنیمت میں سے حصہ دینے کا حکم

عن ابی موسی رضی اللہ عنہ قال: قدمت علی رسول اللہ

صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی نفر من الاشعرین خیبر، فاھم لنا من الذین افتتوھا ﴾ (۲۰۹)

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں اشعری قبیلے کے کچھ لوگوں کے ساتھ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس خیبر پہنچا ہم یعنی اس وقت وہاں پہنچے جب جنگ تقریباً ختم ہو چکی تھی تو آپ نے ہمیں ان لوگوں میں شامل کر کے مال غنیمت کا حصہ عطا فرمایا جن لوگوں نے خیبر فتح کیا تھا۔ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر مجاہدین کو پیچھے سے کوئی کمک پہنچے تو اگر وہ کمک مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے پہنچی ہے تو اس کو بھی مال غنیمت میں سے حصہ دیا جائے گا۔

باب ماجاء فی الانتفاع بانیة المشرکین

﴿عن ابی ثعلبة الخشنی رضی اللّٰہ عنہ قال: سئل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن قدور المجوس قال انقوھا غسلا واطبخوا فیھا ونھی عن کل سبع ذی ناب ﴾ (۲۱۰)

حضرت ابوثعلبہ خشنی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مجوسیوں کی دیگوں کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا مسلمان ان کو استعمال کر سکتے ہیں یا نہیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان کو دھو کر صاف کرلو پھر اس میں کھانا پکا سکتے ہو۔ اور آپ نے ہر ایسے درندے کو کھانے سے منع فرمایا جو ناب والا ہو۔ اس لئے کہ ناب والا درندہ ہوتا ہے اور درندہ حرام ہے۔

﴿ابو ثعلبة الخشنی یقول: اتیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فقلت یا رسول اللّٰہ انا بارض قوم اھل کتاب ناکل فی انیتھم قال: ان وجدتم غیر انیتھم فلا تاکلوا فیھا فان لم تجدوا فاغسلوھا وکلوا فیھا ﴾ (۲۱۱)

حضرت ابوثعلبہ خشنی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر پوچھا کہ یارسول اللہ! ہم ایسی زمین پر ہیں جہاں اہل کتاب بستے ہیں۔ کیا ہم ان کے برتنوں میں کھا سکتے ہیں یا نہیں؟ آپ نے فرمایا کہ اگر ان کے برتنوں کے علاوہ دوسرے برتن تمہیں مل جائیں

تو پھر اہل کتاب کے برتنوں میں نہ کھاؤ۔ اس لئے کہ ان برتنوں میں انہوں نے کیسی کیسی ناجائز اور حرام اشیاء کھائی ہوں گی اس لئے بلاوجہ ان برتنوں کو استعمال کرنا درست نہیں۔ لیکن اگر اور برتن موجود نہ ہوں تو ان برتنوں کو دھو کر ان میں کھالو۔

باب فی النفل

﴿عن عبادة بن الصامت رضی اللّٰہ عنہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان ینفل فی البداۃ الربع وفی القفول الثلث﴾

(۲۱۲)

حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں چوتھائی کا اور لوٹتے وقت ایک تہائی کا نفل یعنی انعام دیا کرتے تھے۔

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات ایک بڑا لشکر کسی بڑی جنگی مہم پر روانہ کیا گیا تو بعض اوقات اس بڑے لشکر میں سے ایک چھوٹے لشکر کو علیحدہ کر کے کسی جزوی مہم پر بھیج دیا جاتا ہے۔ جیسے آپ کو یاد ہوگا کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک کے لئے تشریف لے گئے تو آپ کے ساتھ مسلمانوں کا بہت بڑا لشکر تھا۔ پھر اس لشکر میں سے ایک چھوٹے دستہ کو حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کی سربراہی میں آپ نے اُکیدر کو قتل کرنے کے لئے دومۃ الجندل کی طرف بھیجا۔ اب وہ چھوٹا لشکر فتح اور کامیابی حاصل کر لے اور مال غنیمت لے کر واپس آئے تو اس مال غنیمت میں پورا لشکر حصّہ دار ہوتا ہے، لیکن وہ چھوٹا لشکر جس نے براہ راست فتح حاصل کر کے مال غنیمت حاصل کیا اس کو عام لشکر کے مقابلے میں زیادہ انعام دیا جاتا ہے اس انعام کو نفل کہا جاتا ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض اوقات اس چھوٹے لشکر کو کل مال غنیمت کا ایک ثلث دیا اور بعض اوقات ایک چوتھائی دیا۔ لیکن کس موقع پر چوتھائی دیا اور کس موقع پر ثلث دیا؟ اس کی تفصیل حدیث باب میں یہ بیان کی گئی ہے کہ اگر وہ چھوٹا دستہ لشکر کے ابتدائی سفر میں روانہ کیا گیا مثلاً ابھی مدینہ منورہ سے لشکر نکلا ہی تھا اور جس جنگ کے لئے وہ بڑا لشکر نکلا تھا وہ ابھی پیش نہیں آئی کہ اس سے پہلے ہی کسی مہم پر چھوٹے دستہ کو روانہ کردیا گیا تو اس صورت میں اس چھوٹے دستے کے مجاہدین کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک چوتھائی دیا کرتے تھے۔ اور اگر بڑے لشکر کو جس محاذ پر بھیجا گیا تھا، اس محاذ سے وہ لشکر فارغ ہوگیا۔ اس کے بعد کسی چھوٹے دستے کو واپسی کے وقت کسی مہم پر روانہ کردیا گیا تو اس صورت میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس

چھوٹے دستے کو اس کے لائے ہوئے مال غنیمت میں سے ایک تہائی دیا کرتے تھے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بڑا معرکہ پیش آنے سے پہلے مجاہدین تازہ دم ہوتے تھے۔ ابھی ان کا دشمن سے مقابلہ نہیں پیش آیا تھا، تو اس وقت کی چھوٹی مہم پر چھوٹے دستے کو جانے میں کوئی زیادہ مشقت معلوم نہیں ہوتی تھی۔ اس لئے اس موقع پر ان کو مال غنیمت میں سے انعام کم یعنی چوتھائی دیا گیا۔ لیکن جب مجاہدین ایک بڑی مہم سے فارغ ہوچکے اور تمام مجاہدین تھکے ہوئے ہیں، ہر ایک کی خواہش اس وقت یہ ہوتی ہے کہ جلد از جلد گھر پہنچے، اس موقع پر کسی مہم پر جانا زیادہ مشقت کا باعث ہوتا ہے۔ اس لئے اس موقع پر جانے والے مجاہدین کو آپ انعام زیادہ یعنی تہائی دیا کرتے تھے۔

اس کا طریقہ کار یہ ہوتا تھا کہ جب وہ چھوٹا لشکر مال غنیمت لے کر واپس آتا تو سب سے پہلے اس میں سے بیت المال کے لئے خمس نکال لیا جاتا، اب جو باقی مال بچتا اس کا ثلث یا ربع اس چھوٹے لشکر والوں کو دے دیا جاتا اور باقی مال باقی لشکر میں تقسیم کردیا جاتا۔

آپ کی تلوار "ذوالفقار"

﴿عن ابن عباس رضی اللہ عنهما ان النبی صلی اللہ علیه وسلم تنفل سیفه ذوالفقار یوم بدر وهوالذی رای فیه الرویا یوم احد﴾ (۲۱۳)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے دن اپنی تلوار ذوالفقار نفل کے طور پر لی۔ یہ تلوار عاص بن امیہ کی تھی جو بدر میں مال غنیمت کے طور پر آئی تھی۔ روایت میں ہے کہ یہی تلوار بعد میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف منتقل ہوگئی۔ یہاں تک کہ یہ مقولہ مشہور ہوگیا کہ لافتح الاعلی لاسیف الاذوالفقار یہ لفظ ذوالفقار بفتح الفاء ہے۔ بکسر الفاء نہیں ہے۔ "فقار" جمع ہے "فقرة" کی، جس کے معنی ہیں مہرہ۔ ہوسکتا ہے کہ اس تلوار میں کچھ مہرے ہوں جس کی وجہ سے یہ نام پڑگیا ہو۔ یہی وہ تلوار ہے جس کے بارے میں آپ نے احد کے روز خواب دیکھا تھا کہ اس تلوار میں دندانہ پڑگیا ہے۔

"نفل" کی تعریف

"نفل" اس کو کہتے ہیں کہ مال غنیمت میں سے جو ہر مجاہد کو ملتا ہے اس کے علاوہ جو زائد مال

کسی مجاہد کو بطور انعام دیا جائے وہ نفل کہلاتا ہے۔ اس بارے میں فقہاء کے درمیان کلام ہوا ہے کہ امام کو کس حد تک نفل دینے کا اختیار ہے اور کس حد تک اختیار نہیں؟ حنفیہ کا کہنا ہے کہ نفل دینے کے بارے میں امام کو وسیع اختیار حاصل ہے اور اگر امام چاہے تو پہلے سے اعلان بھی کر سکتا ہے کہ جو مجاہد یہ عمل کرے گا اس کو یہ انعام ملے گا۔

باب ماجاء فی من قتل قتیلا فله سلبه

عن ابی قتادة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: من قتل قتیلا له علیه بینة فله سلبه (۲۱۴)

حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جو شخص کسی کو (جنگ میں) قتل کرے اور اس کے پاس اس کو قتل کرنے پر بینہ موجود ہو جو گواہی دے سکتا ہو کہ اس مقتول کو اس نے قتل کیا ہے تو قاتل کو مقتول کا سلب ملے گا۔ "سلب" کے معنی ہیں وہ سامان جو اس کا ذاتی ہے مثلاً اس کے کپڑے، اس کی تلوار، اس کی زرہ وغیرہ۔

مقتول کے سلب کا حکم

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ تشریعی حکم ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اور اصول وقتی نہیں ہے بلکہ ہمیشہ کے لئے ہے کہ مقتول کا سلب عام مال غنیمت میں شامل کر کے تمام افراد میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا بلکہ ہر مقتول کا سلب مال غنیمت سے الگ کیا جائے گا اور صرف قاتل ہی اس کا حق دار ہوگا۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ کوئی تشریعی اور ابدی حکم نہیں ہے بلکہ یہ امام کی طرف سے انعام کا اعلان ہے۔ لہٰذا یہ ضروری نہیں ہے کہ سلب ہمیشہ قاتل ہی کو ملے بلکہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ سلب بھی مال غنیمت میں شامل ہوگا اور دوسرے مال غنیمت کی طرح اس کو بھی تمام مجاہدین میں تقسیم کر دیا جائے گا، لیکن اگر کسی وقت امام لوگوں کو ہمت دلانے کے لئے مناسب سمجھے تو یہ اعلان کر سکتا ہے کہ جو شخص کسی کو قتل کرے گا تو اس کا سلب ہم اس کو دیں گے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دیکھئے اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف صاف حکم دے دیا او یہ حکم تشریعی اور ابدی ہے۔

لیکن حنفیہ اور مالکیہ قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال فرماتے ہیں واعلموا انما غنمتم من شی فان للّٰہ خمسہ اس آیت میں "ماغنمتم" میں لفظ "ما" کلمہ عام ہے، اس وجہ سے "سلب" بھی اس میں داخل ہے۔ اور خبر واحد سے کتاب اللہ کی تقیید یا تخصیص نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا دونوں پر اپنے اپنے محل پر عمل کریں گے اور یہ کہیں گے کہ اصل حکم تو یہی ہے کہ "سلب" بھی مال غنیمت کا حصہ ہے، لیکن اگر امام چاہے تو کسی وقت یہ اعلان کر سکتا ہے کہ من قتل قتیلا فلہ سلبہ اس صورت میں سلب قاتل کو مل جائے گا۔

اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں بعض واقعات ایسے پیش آئے جن میں "سلب" قاتل کو نہیں دیا گیا۔ مثلاً غزوہ بدر میں ابو جہل کو دو بھائی معوذ اور معاذ رضی اللہ عنہما نے قتل کیا لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو جہل کا سلب کپڑے وغیرہ ان دو میں سے ایک کو غالباً حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو دیئے اور ابو جہل کی تلوار حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو دی اور حضرت معوذ رضی اللہ عنہ کو کچھ نہیں دیا حالانکہ قتل میں وہ بھی شریک تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سلب کا قاتل کو ملنا کوئی ابدی حکم نہیں۔ اس کے علاوہ بعض اور روایات بھی اس پر دلالت کرتی ہیں جن میں سلب کو عام مال غنیمت کی طرح تقسیم کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور قاتل کے لئے اس کو مخصوص نہیں کیا گیا۔ لہٰذا ان دلائل کی روشنی میں یہ کہا جائے گا کہ حدیث باب میں آپ نے جو حکم فرمایا وہ بطور امام کے ارشاد فرمایا، بطور شارع کے حکم نہیں دیا۔ اس لئے اس کو ابدی حکم نہیں کہا جا سکتا۔ (۲۱۵)

"سلب" کے بارے میں کس وقت اعلان کیا جائے؟

پھر اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ سلب کے بارے میں اعلان امام کو کس وقت کرنا چاہئے؟ فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس میں امام کو اختیار ہے جب چاہے اعلان کر دے، چاہے جہاد کی ابتداء میں کرے یا وسط میں کرے یا آخر میں کرے یا مال غنیمت کی تقسیم کے وقت کرے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام کو سلب کے بارے میں آغاز جہاد میں اعلان نہیں کرنا چاہئے بلکہ جہاد کے ختم کے وقت اور مال غنیمت کی تقسیم کے وقت اعلان کرنا چاہئے۔ اس لئے کہ ابتداء میں اعلان کرنے کے نتیجے میں جہاد کے اندر دنیوی غرض شامل ہو جائے گی، لہٰذا جہاد کو خالص رکھنے کے لئے شروع میں اعلان نہ کرے بلکہ بعد میں کرے۔

حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص صرف سلب حاصل کرنے کی خاطر اپنی جان خطرے میں نہیں

ڈالنا، لہٰذا جہاد کرنے والے کی اصل نیت اعلاء کلمۃ اللہ ہی ہوتی ہے، البتہ سلب کے اعلان کی وجہ سے اس کے اندر تشجیع کا پہلو بھی شامل ہوجاتا ہے۔ اب اس کی وجہ سے یہ نہیں کہیں گے کہ جہاد خالص نہیں رہا، کیونکہ اخلاص کے لئے یہ دیکھا جاتا ہے کہ اس کام کے کرنے کا اصل محرک کیا ہے؟ اگر اصل محرک اللہ کو راضی کرنا ہے تو اخلاص حاصل ہے۔ چاہے بعد میں اس کے اندر ضمنی طور پر دوسری باتیں بھی شامل ہوگئی ہوں۔

مثلاً ایک شخص علم حاصل کررہا ہے، اب علم حاصل کرنے کا اصل محرک تو یہی ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کے احکام جان کر اس پر عمل کروں گا اور اللہ کے دین کی جو خدمت پڑے گی وہ انجام دوں گا اور اللہ کو راضی کروں گا۔ لیکن بعض اوقات درمیان میں کچھ دوسرے خیالات بھی شامل ہوجاتے ہیں، مثلاً یہ کہ میں پہلی پوزیشن حاصل کر کے انعام حاصل کروں یا پوزیشن حاصل کروں تاکہ اساتذہ میری تعریف کریں، یہ چیزیں چونکہ اصل محرک نہیں ہیں، لہٰذا اس کی وجہ سے اخلاص فوت نہیں ہوگا۔ جب تک اصل محرک اللہ کو راضی کرنا ہے اس وقت تک ان چیزوں کے درمیان میں آنے سے اخلاص فوت نہیں ہوگا۔ انشاء اللہ۔ لیکن اگر پڑھنے کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ میں پڑھنے کے بعد عالم بنوں گا اور مقتدا بنوں گا تاکہ میں مخدوم بن جاؤں اور لوگ میری خدمت کریں اور میرے لئے ہدیئے تحفے لایا کریں تو اس صورت میں اخلاص فوت ہوجائے گا۔ العیاذ باللہ۔ (۲۱۶)

باب فی کراھیۃ بیع المغانم حتی تقسم

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال: نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن شراء المغانم حتی تقسم (۲۱۷)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم سے پہلے غنیمت کی چیزیں خریدنے سے منع فرمادیا۔ اس لئے کہ تقسیم سے پہلے وہ چیز ملکیت اور قبضے میں نہیں آئی اور جب ملکیت میں نہیں آئی تو اس کو فروخت کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

باب ماجاء فی کراھیۃ وطی الحبالی من السبایا

عن عرباض بن ساریۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی ان تؤطا السبایا حتی یضعن ما فی بطونھن (۲۱۸)

حضرت عرباض بن ساریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قید ہو کر آنے والی حاملہ عورتوں کے ساتھ ان کے بچہ جننے سے پہلے صحبت کرنے سے منع فرما دیا۔

باب ماجاء فی طعام المشرکین

﴿قبیصة بن هلب یحدث عن ابیه قال: سالت النبی صلی الله علیه وسلم عن طعام النصاری، فقال: لایتخلجن فی صدرك طعام ضارعت فیه النصرانیة﴾ (۲۱۹)

حضرت ہلب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے نصرانیوں کے کھانے کے بارے میں پوچھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تمہارے دل میں کوئی کھانا شک و شبہ پیدا نہ کرے، اگر تم ایسا کرو گے تو تم اس معاملے میں نصرانیت کے مشابہ ہو جاؤ گے۔ مطلب یہ ہے کہ یہ تو نصرانیوں کا کام ہے کہ وہ دوسرے مذاہب والے کے کھانوں سے پرہیز کرتے ہیں اور ان کے کھانے کو مکروہ سمجھتے ہیں۔ لہٰذا تمہارے دل میں کسی کھانے کی نفرت نہ ہونی چاہئے، چاہے وہ کسی کافر کا پکایا ہوا ہو۔ اگر تم ایسا کرو گے تو نصرانیوں کے مشابہ ہو جاؤ گے کیونکہ وہ لوگ دوسرے مذہب والوں کے کھانوں سے نفرت کرتے ہیں۔

غیر مسلموں کے پکائے ہوئے کھانوں کا حکم

اس حدیث کے تحت دو باتیں سمجھنے کی ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ یہ حدیث یا تو اس کھانے پر محمول ہے جس میں گوشت وغیرہ شامل نہ ہو۔ مثلاً سبزی، ترکاری، دال، چھولے وغیرہ۔ اس صورت میں یہ حکم عام ہوگا اور اہل کتاب اور غیر اہل کتاب سب کو شامل ہوگا۔ مثلاً ہندوؤں نے کوئی چیز پکائی ہے تو صرف اس وجہ سے اس کو رد کرنا کہ یہ کافر نے پکائی ہے، یہ جائز نہیں بلکہ اس کو کھانا جائز ہے بشرطیکہ کوئی اور وجہ حرمت اس میں موجود نہ ہو۔

اہل کتاب کے ذبیحہ کا حکم

دوسری بات یہ ہے کہ اگر اس کھانے میں گوشت شامل ہے تو اہل کتاب کے گوشت کی قرآن کریم نے اجازت دی ہے۔ اور احادیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اجازت دی

ہے۔ اس اجازت دینے کی وجہ یہ ہے کہ اہل کتاب چاہے وہ یہودی ہوں یا عیسائی ہوں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ذبح کرتے وقت ان تمام شرائط کا لحاظ کرتے تھے جو اسلام نے بیان کی ہیں۔ چنانچہ اللہ کا نام لے کر بسم اللہ پڑھ کر ذبح کرتے تھے اور عروق اربعہ کو مشروع طریقے سے کاٹتے تھے۔ اور غیر اہل کتاب اللہ کا نام ذبح کے وقت نہیں لیتے تھے بلکہ بتوں کے نام پر ذبح کرتے تھے۔ اس لئے غیر اہل کتاب کے ذبیحہ کو کھانے سے آپ نے منع فرمادیا تھا۔

لیکن ہمارے دور میں صورت حال بدل گئی ہے۔ اب صورت حال یہ ہے کہ یہودی تو اب بھی ذبح کرتے وقت اپنے مذہبی قواعد کا اہتمام کرتے ہیں۔ چنانچہ ذبح کے وقت اللہ کا نام بھی لیتے ہیں اور عروق اربعہ کو شریعت کے مطابق کاٹتے ہیں۔ لیکن عیسائیوں نے سب کچھ چھوڑ دیا، اب وہ نہ تو اللہ کا نام لیتے ہیں اور نہ ہی عروق اربعہ کو مشروع طریقے پر کاٹنے کا اہتمام کرتے ہیں۔ اس لئے یہودیوں کا ذبیحہ ہمارے لئے جائز ہوگا اور عیسائیوں کا ذبیحہ ہمارے لئے جائز نہیں ہوگا۔

آج کل کے عیسائیوں کے ذبیحہ کا حکم

آج مغربی ممالک امریکہ، یورپ [illegible] وغیرہ میں عیسائیوں ہی کا ذبح کیا ہوا گوشت ملتا ہے۔ چنانچہ عرب کے بعض علماء نے یہ فتویٰ دے دیا ہے کہ اگرچہ یہ عیسائی شرائط کا لحاظ نہ بھی کریں تب بھی ان کا ذبیحہ جائز ہے۔ اور دلیل میں وہ یہ آیت پیش کرتے ہیں وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم لہٰذا اب یہ عیسائی جو چیز بھی جس طرح بھی پکائیں وہ سب جائز ہیں۔ یہ بالکل غلط بات ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر اس موقف کو تسلیم کرلیا جائے کہ اہل کتاب کا ہر ذبیحہ حلال ہے، چاہے وہ اللہ کا نام لیں یا نہ لیں، شرائط شرع کا لحاظ کریں یا نہ کریں تو اس صورت میں عجیب صورت حال ہوجائے گی۔ وہ یہ کہ اگر ایک مسلمان ذبح کرتے وقت شرائط کا لحاظ نہ کرے تو اس کا ذبیحہ حرام ہے اور اگر عیسائی اور کافر ذبح کے وقت شرائط کا لحاظ نہ کرے تو ذبیحہ حلال ہے۔ حالانکہ مسلمان کے دل میں تو کم از کم توحید کا کلمہ موجود ہے۔ وحدانیت کا تو قائل ہے اور کافر تو وحدانیت ہی کا قائل نہیں تو پھر ایک مسلمان کے ذبیحہ کے مقابلے میں ایک کافر کے ذبیحہ کو کیسے حلال کہا جائے گا؟

ویسے بھی غور کرنے کی بات ہے کہ یوں تو قاعدہ ہے کہ الکفر ملۃ واحدۃ تمام کافر ایک ہی ملت میں ہیں۔ چاہے وہ یہودی ہوں یا نصرانی ہوں یا مجوسی ہوں یا ہندو ہوں۔ لیکن شریعت نے خاص طور پر اہل کتاب کے ذبیحہ کو کیوں جائز قرار دیا اور دوسروں کے ذبیحہ کو جائز کیوں قرار نہیں دیا؟ وجہ اس کی یہ ہے کہ اہل کتاب اس زمانے میں ذبیحہ کی شرعی شرائط کا لحاظ کرتے تھے۔ اس لئے

ان کے ذبیحہ کو حلال کیا گیا۔ حلال ہونے کی یہی علت تھی، اب وہ علت مفقود ہوگئی اس لئے حرام ہوگیا۔ لہٰذا یہ کہنا کہ چونکہ یہ اہل کتاب کا ذبیحہ ہے اس لئے حلال ہے۔ یہ کہنا درست نہیں۔

اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے جائز ہونے کا فتوی دینے والے یہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے کوئی تخصیص نہیں فرمائی کہ اہل کتاب کا وہ کھانا حلال ہے جو شرائط شرعیہ کے مطابق ہو اور دوسرا کھانا حرام ہے، بلکہ مطلق فرمایا ہے وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت اپنے عموم پر نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر عموم مراد لیا جائے گا تو پھر تو خنزیر بھی مسلمانوں کے لئے حلال ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ خنزیر بھی طعام اہل کتاب میں داخل ہے۔ لیکن خنزیر کو اس لئے حرام کہتے ہیں کہ وہ شریعت کے احکام کے مطابق نہیں تو مطلب یہ ہوگا کہ اہل کتاب کا وہ کھانا جو شریعت کے احکام کے مطابق ہو وہ مسلمانوں کے لئے حلال ہے۔ نہ یہ کہ ہر کھانا حلال ہے۔ اس لئے یہ استدلال درست نہیں۔

باب ماجاء فی کراھیۃ التفریق بین السبی

﴿عن ابی ایوب رضی اللّٰہ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: من فرق بین والدۃ وولدھا فرق اللہ بینہ وبین احبتہ یوم القیامۃ﴾ (۲۲۰)

حضرت ابوایوب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، آپ نے فرمایا کہ جس نے ماں اور اس کے بیٹے کے درمیان تفریق کی، اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کے اور اس کے دوستوں کے درمیان تفریق کردیں گے۔

باب ماجاء فی قتل الاساری والفداء

﴿عن علی رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: ان جبرئیل ھبط علیہ فقال لہ خیرھم یعنی اصحابک فی اساری بدر القتل او الفداء علی ان یقتل منھم قابل مثلھم قالوا الفداء ویقتل منا﴾ (۲۲۱)

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

حضرت جبرئیل علیہ السلام میرے پاس آئے اور مجھ سے کہا کہ آپ اپنے صحابہ کرام کو اختیار دے دیجئے بدر کے قیدیوں کے بارے میں کہ یا تو وہ قتل کرنے کو اختیار کریں یا فدیہ لے کر چھوڑ دیں۔ لیکن فدیہ لینے کی صورت میں یہ شرط ہے کہ آئندہ سال صحابہ کرام میں سے اتنی ہی تعداد کے لوگ قتل کئے جائیں گے۔ وہ ستر قیدی تھے اگر ان کو فدیہ لے کر چھوڑ دیا تو پھر آئندہ سال غزوہ احد میں ستر صحابہ شہید ہوں گے۔ صحابہ کرام نے فرمایا کہ ہم فدیہ لینے کو اختیار کرتے ہیں اور ہم اس پر راضی ہیں کہ ہم میں سے ستر افراد آئندہ سال شہید ہو جائیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ "تخییر" کا تو یہ مطلب ہے کہ دونوں راستے کھلے ہوئے ہیں اور جائز ہیں۔ لہٰذا جب صحابہ کرام کو یہ اختیار دے دیا گیا کہ دونوں صورتوں میں سے جو صورت چاہیں اختیار کرلیں اور پھر انہوں نے ایک صورت فدیہ والی اختیار کرلی تو پھر ان پر وہ عتاب کیوں ہوا جس کا ذکر اس آیت میں ہے۔ ماکان لنبی ان یکون له اسری حتی یثخن فی الارض تریدون عرض الدنیا والله یرید الاخرة[1] چنانچہ اس آیت کے نزول کے وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اس فدیہ لینے کے فیصلے کے نتیجے میں عذاب قریب آچکا تھا لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے اس کو دور فرمادیا۔ یہ عتاب کیوں ہوا؟ (۱) سورۃ الانفال : ۶۷۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام کو جو تخییر دی گئی تھی وہ تخییر امتحان تھی۔ لہٰذا یہاں پر تخییر کا مطلب یہ نہیں تھا کہ دونوں صورتیں اللہ کی رضا کے مطابق ہیں بلکہ ان میں سے ایک اللہ کی رضا کے مطابق ہے۔ لیکن اب تمہارا امتحان ہے کہ تم کون سی صورت اختیار کرتے ہو؟ اور یہ جو فرمایا کہ فدیہ لینے کی صورت میں آئندہ سال تمہارے ستر آدمی شہید ہوں گے اس سے اس طرف اشارہ کردیا گیا تھا کہ فدیہ لے کر چھوڑنا اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی پاداش میں آئندہ سال تم میں سے ستر کو قتل کیا جائے گا۔ اس سے ظاہر ہوگیا کہ صحابہ کرام کو اس معاملے میں جو تخییر دی گئی وہ تخییر اباحت نہیں تھی بلکہ تخییر امتحان تھی۔ (۲) سورۃ الاحزاب : ۲۸۔

جیسے ازواج مطہرات کو ان آیات کے ذریعہ تخییر دی گئی۔ ان کنتن تردن الحیوة الدنیا و زینتها فتعالین امتعکن واسرحکن سراحا جمیلا وان کنتن تردن الله ورسوله والدار الاخرة فان الله اعد للمحسنت منکن اجرا عظیما[2] لیکن یہ تخییر امتحان تھی کہ کون دنیا کو اختیار کرتی ہے اور کون اللہ کو اختیار کرتی ہے۔ حدیث باب میں بھی ایسی ہی تخییر ہے۔ اور چونکہ

صحابہ کرام نے فدیہ لینے کی صورت کو اختیار کیا جو اس وقت میں اللہ تعالیٰ کا پسندیدہ طریقہ نہیں تھا، اس لئے ان پر عتاب ہوا۔

فدیہ لے کر قیدیوں کو چھوڑنے کا حکم

﴿عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فدی رجلین من المسلمین برجل من المشرکین﴾

(۲۴۲)

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشرک کے مقابلے میں دو مسلمانوں کا فدیہ دیا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ نے فدیہ پر عمل فرمایا۔ بات دراصل یہ ہے کہ فدیہ لینے پر صحابہ کرام پر جو عتاب ہوا تھا وہ ابتداء میں تھا۔ جب تک کافروں کے دلوں پر مسلمانوں کی دھاک نہیں بیٹھی تھی اس وقت اللہ تعالیٰ یہ چاہتے تھے کہ ابھی ان کافروں کو فدیہ لے کر نہ چھوڑا جائے بلکہ ان کو قتل کیا جائے تاکہ مسلمانوں کا رعب ان کے دلوں پر بیٹھ جائے۔ اسی لئے آیت قرآنی میں فرمایا کہ حتی یثخن فی الارض حتیٰ کہ ایک مرتبہ خوب خونریزی کردیں۔ لیکن جب یہ مقصد حاصل ہوگیا ہے تو اس کے بعد فدیہ لے کر چھوڑنے کی بھی اجازت دے دی گئی۔ جیسا کہ سورۃ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) میں فرمایا۔ حتی اذا اثخنتموھم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء[1] یعنی جب تم کفار کی خوب خونریزی کرچکو تو ان کو گرفتار کرسکتے ہو، پھر اس کے بعد تمہارے لئے جائز ہے کہ چاہے تو ان پر احسان کرتے ہوئے بغیر فدیے کے چھوڑ دو اور چاہو تو فدیہ لے کر ان کو چھوڑ دو۔ گویا کہ غزوہ بدر کے موقع پر جو احسان کرنا اور فدیہ لینا جائز نہیں تھا اس آیت نے ان دونوں کو جائز کردیا۔

سورۃ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی مندرجہ بالا آیت فاما منا بعد واما فداء نے ایک ایسی چیز کی اجازت دی جو پہلے جائز نہیں تھی یعنی احسان کرنا اور فدیہ لینا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جو چیزیں پہلے جائز تھیں اس آیت نے ان کو حرام کردیا جیسے قتل کرنا اور غلام بنانا۔ بلکہ اس آیت نے دو مزید چیزوں کو جائز کردیا۔ اس طرح امام کے لئے چار طریقے جائز ہوگئے۔ احسان کرکے چھوڑنا، فدیہ لے کر چھوڑنا، قتل کرنا، غلام بنانا۔ امام جیسی مصلحت سمجھے اس کے مطابق عمل کرے۔ یہ

(۱) سورۃ محمد: ۴۔

اُمت کا اجماعی موقف ہے جس پر صدیوں سے عمل چلا آرہا ہے اور اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

کیا قتل کرنا اور غلام بنانا منسوخ ہوگیا ہے؟

لیکن ہمارے دور کے بعض متجددین نے یہ کہنا شروع کردیا ہے کہ سورۃ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی اس آیت نے قتل کرنے اور غلام بنانے کو منسوخ کردیا ہے۔ لہٰذا قتل کرنا اور غلام بنانا جائز نہیں۔ صرف احسان کرکے چھوڑنا یا فدیہ لے کر چھوڑنا جائز ہے۔ میرے علم کے مطابق شاید سب سے پہلے مولانا عبیداللہ سندھی نے یہ موقف پیش کیا۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ سورۃ محمد کی آیت فاما منا بعد واما فداء کے ذریعہ دو چیزوں میں حصر کردیا گیا۔ ایک احسان اور ایک فدیہ۔ لہٰذا کوئی تیسرا طریقہ جائز نہیں۔

لیکن یہ استدلال باطل ہے۔ اس لئے کہ کلمہ "اما" کبھی بھی حصر کے لئے نہیں آتا بلکہ تخییر کے لئے آتا ہے۔ اور اس آیت میں تخییر علی سبیل منع الجمع ہے یعنی اس کے علاوہ اور طریقے بھی ہوسکتے ہیں۔ اور یہ دو طریقے جو پہلے جائز نہیں تھے اب جائز کردیئے گئے ہیں۔ وہ ہے احسان کرنا اور فدیہ لینا۔ اور یہ آیت صحیح قول کے مطابق ۲ ہجری میں نازل ہوئی اور اس آیت کے نازل ہونے کے بعد بھی بہت سے غزوات ہوئے۔ چنانچہ غزوہ بنی المصطلق اس کے بعد پیش آیا اور اس میں قیدیوں کو غلام بنایا گیا، اگر اس آیت نے استرقاق کو منسوخ کردیا ہوتا تو آپ استرقاق نہ فرماتے۔ حتی کہ غزوہ حنین جو ۸ ہجری میں پیش آیا اس میں بھی استرقاق ہوا۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاء راشدین کا سارا دور اس طرح گزرا کہ اس میں استرقاق پر عمل جاری رہا۔ اگر یہ حکم منسوخ ہوگیا ہوتا تو خلفاء راشدین اس پر کیسے عمل کرتے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اس آیت نے قتل اور استرقاق کو منسوخ کردیا ہے یہ بات بالکل باطل ہے اور غلط ہے اور اس میں کوئی صداقت نہیں ہے۔
حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے استرقاق کو ایک اختیار کے طور پر باقی رکھا ہے کہ اگر امام حالات کے مناسب سمجھے تو استرقاق بھی کرسکتا ہے اور یہ حکم آج تک باقی ہے۔

استرقاق ایک مباح فعل ہے واجب نہیں

ہاں البتہ یہ بات ضرور ہے کہ استرقاق ایک اباحت ہے کوئی وجوب نہیں۔ اور شریعت کا مجموعی مزاج یہ ہے کہ وہ حتی الامکان اس بات کی کوشش کرتی ہے کہ انسان آزاد ہو اور غلام نہ

رہے۔ چنانچہ شریعت نے ہر کفارے میں "عتق رقبہ" کو مقدم رکھا۔ اور قرآن وحدیث میں اعتاق رقبہ کے بے شمار فضائل بیان کئے گئے ہیں۔ لہٰذا اگر کوئی امام استرقاق کرنا نہ چاہے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔

آج کل ہمارے دور میں جو اسلامی ممالک اقوام متحدہ کے ممبر ہیں ان کے لئے استرقاق جائز نہیں۔ اس لئے کہ اقوام متحدہ میں تمام ملکوں نے باہم مل کر یہ معاہدہ کیا ہے کہ ہم جنگی قیدیوں کو غلام نہیں بنائیں گے۔ اب جو ملک اس معاہدے میں شریک ہیں، اس معاہدے کے مطابق ان کے لئے غلام بنانا جائز نہیں۔ اور یہ عدم جواز اس لئے نہیں ہے کہ استرقاق کا حکم منسوخ ہوگیا بلکہ اس وجہ سے کہ استرقاق ایک جائز اور مباح چیز تھی لیکن ہم نے معاہدہ کر کے خود اپنے اوپر پابندی عائد کرلی ہے۔

اسلام نے غلامی کو ختم کیوں نہیں کردیا؟

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسلام نے غلامی کو ختم کیوں نہیں کردیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بات دراصل یہ ہے کہ اسلام کے زمانے میں جس طرح کی غلامی رائج تھی اس کے اندر نام صرف غلامی کا باقی رہ گیا تھا، ورنہ حقیقت میں وہ بھائی چارہ بن گیا تھا۔ اس لئے کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جنگی قیدیوں کے لئے اس سے بہتر کوئی راستہ نہیں ہوتا کہ ان کو غلام بنالیا جائے۔ کیونکہ اگر ان قیدیوں کو قتل کرتے ہیں تو ان کی جان جاتی ہے۔ اگر ان کو چھوڑتے ہیں تو وہ اسلامی حکومت کے لئے خطرہ بن سکتے ہیں۔ اس لئے ان کی زندگی بچانے کے لئے اور ان کے خطرہ سے محفوظ رہنے کے لئے غلام بنانے سے بہتر کوئی راستہ نہیں ہوتا۔

اسلام میں غلام کا درجہ

لیکن غلام بنانے کی اجازت دینے کے ساتھ ساتھ اسلام نے غلام کے حقوق بھی بتائے ہیں۔ غلام کوئی جانور نہیں ہوتا، وہ بھی انسان ہوتا ہے اور شریعت نے اس کے ساتھ حسن سلوک کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور اسلام نے غلام کو ایسے حقوق دیئے کہ اس سے پہلے لوگوں کے تصور میں بھی نہیں آیا تھا کہ غلاموں کو ایسے حقوق مل سکتے ہیں۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کے اندر غلاموں کو یہ وقعت حاصل ہوئی کہ سارے عالم اسلام میں ایک زمانہ وہ گزرا ہے کہ علم و فضل کے بڑے بڑے پہاڑ

سب کے سب یا تو غلام تھے یا غلاموں کی اولاد تھے۔ اور یہی غلام بعد میں بادشاہ بھی بنے۔ اس طرح اسلام نے ان کی انسانی صلاحیتوں کو محفوظ رکھ کر ان سے خیر کا کام لیا۔ لیکن جہاں اس بات کا احتمال ہو کہ لوگ ان کے حقوق کی رعایت نہیں کریں گے تو چونکہ استرقاق نہ فرض ہے نہ واجب ہے۔ نہ سُنّت ہے اور نہ مستحب ہے اور نہ پسندیدہ عمل ہے، صرف مباح ہے جو ضرورت کے وقت اختیار کی جاسکتی ہے تو اس صورت میں غلام نہ بنایا جائے۔ تکملۃ فتح الملہم کے اندر کتاب العتق کے شروع میں میں نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے کہ اسلام نے غلامی کے نظام میں کیا اصلاحات کی ہیں۔

وقال الاوزاعی: بلغنی ان هذه الاية منسوخة جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا کہ مولانا عبیداللہ سندھی تو یہ کہتے ہیں کہ اس آیت فاما منا بعد واما فداء نے قتل اور استرقاق کو منسوخ کردیا ہے جبکہ امام اوزاعی اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ آیت خود منسوخ ہے اور اس کی ناسخ دوسری آیت ہے۔ واقتلوهم حيث ثقفتموهم[1] لہٰذا اب احسان کرنا اور فدیہ لینا جائز نہیں۔ اب تو قتل ہی کرنا ہے۔

قال اسحق: الا ثخان احب الی امام اسحاق رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھے زیادہ پسند ہے کہ قتل ہی کیا جائے۔ الاّ یہ کہ کوئی قیدی کافروں کا مشہور آدمی ہو اور پھر اس کے ذریعہ بہت سے مسلمان قیدیوں کی رہائی کا ان کو لالچ دیا جائے۔ مثلاً ان سے کہا جائے کہ اگر تم اس کو چھڑانا چاہتے ہو تو ہمارے پچاس آدمی اس کے بدلے میں چھوڑو۔ اس طرح اس کو فدیہ میں چھوڑا جاسکتا ہے۔

(۱) سورۃ البقرۃ : ۱۹۱۔

باب ماجاء في النهي عن قتل النساء والصبيان

﴿عن ابن عمر رضى الله عنهما اخبره ان امراة وجدت فى بعض مغازى رسول الله صلى الله عليه وسلم مقتوله فانكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ونهى عن قتل النساء والصبيان﴾ (۲۲۳)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک غزوہ میں ایک عورت مقتول پائی گئی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ناپسند فرمایا اور عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمادیا۔

اس حدیث کی وجہ سے قصد کر کے تو عورتوں اور بچوں کو مارنا ناجائز ہی نہیں بلکہ حتی الامکان

عورتوں اور بچوں کو بچانا ہی چاہئے۔ لیکن اگر کہیں مجبوری پیش آجائے مثلاً مسلمانوں نے کافروں کے کسی علاقے پر شب خون مارا اور اب تاریکی کی وجہ سے پتہ نہیں چل رہا ہے کہ سامنے مرد ہے یا عورت ہے تو اس صورت میں اجازت ہے۔

﴿عن ابن عباس رضی الله عنهما قال: اخبرنی الصعب بن جثامة قال: قلت یا رسول الله ان خیلنا اوطئت من نساء المشرکین واولادهم قال هم من آبائهم﴾ (۲۲۴)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضرت صعب بن جثامہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ہمارے گھوڑوں نے کفار کی عورتوں اور بچوں کو روند ڈالا ہے۔ آپ نے فرمایا وہ بھی اپنے باپ دادا ہی سے ہیں۔ اس حدیث میں وہ صورت بیان کی گئی ہے جب عورتیں اور بچے بلاقصد مارے گئے۔ اسی لئے آپ نے فرمادیا کہ وہ اپنے آباء و اجداد سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لئے مجبوری ہے۔

باب بلا ترجمة

﴿عن ابی هریرة رضی الله عنه قال بعثنا رسول الله صلی الله علیه وسلم فی بعث فقال: ان وجدتم فلانا و فلانا لرجلین من قریش فاحرقوهما بالنار ثم قال رسول الله صلی الله علیه وسلم حین اردنا الخروج انی کنت امرتکم ان تحرقوا فلانا و فلانا بالنار وان النار لا یعذب بها الا الله فان وجدتموهما فاقتلوهما﴾ (۲۲۵)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایک لشکر کے ساتھ بھیجا اور فرمایا کہ اگر تم قریش کے فلاں فلاں شخص کو پاؤ تو انہیں آگ سے جلادو۔ پھر جب روانہ ہونے لگے تو آپ نے فرمایا۔ میں نے تم کو فلاں فلاں کو آگ میں جلانے کا حکم دیا تھا لیکن آگ سے عذاب صرف اللہ تعالیٰ دیتے ہیں۔ لہٰذا اگر یہ دو آدمی تمہیں مل جائیں تو انہیں قتل کردینا۔

باب ماجاء فی الغلول

﴿عن ثوبان رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من مات وهو بری من الکبر والغلول والدین دخل الجنۃ﴾ (۲۲۶)

حضرت ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص تکبر اور قرض اور مال غنیمت میں خیانت سے بری ہو کر فوت ہوا وہ جنت میں داخل ہوگا۔

﴿عن عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنہ قال قیل یا رسول الله ان فلانا قد استشهد قال: کلا قد رایتہ فی النار بعباءۃ قد غلها قال قم یا عمر فناد انہ لا یدخل الجنۃ الا المؤمنون﴾ (۲۲۷)

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ کسی نے عرض کیا یا رسول اللہ! فلاں شخص شہید ہوگیا۔ آپ نے فرمایا: ہرگز نہیں۔ میں نے اسے مال غنیمت میں سے ایک عباء کے چرانے کی وجہ سے جہنم میں دیکھا ہے۔ پھر فرمایا اے عمر کھڑے ہو جاؤ اور تین مرتبہ یہ اعلان کردو کہ جنت میں صرف مؤمن لوگ داخل ہوں گے۔

باب ماجاء فی خروج النساء فی الحرب

﴿عن انس رضی الله عنه قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یغزو بام سلیم ونسوۃ معها من الانصار یسقین الماء ویداوین الجرحی﴾ (۲۲۸)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جہاد میں ام سلیم اور بعض انصاری عورتوں کو ساتھ رکھا کرتے تھے تاکہ وہ پانی وغیرہ پلائیں اور زخمیوں کا علاج کریں۔

باب ماجاء فی قبول هدایا المشرکین

﴿عن علی رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم ان کسری اهدی له فقبل وان الملوك اهدوا الیه فقبل منهم﴾ (۲۲۹)

حضرت علی رضی اللہ عنہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ کسریٰ نے آپ کی خدمت میں ہدیہ بھیجا تو آپ نے اس کو قبول فرمالیا۔ اسی طرح جب بادشاہ کوئی ہدیہ بھیجتے تو آپ قبول فرمالیتے۔

﴿عن عیاض بن حمار انه اهدی للنبی صلی الله علیه وسلم هدیة له ناقة فقال النبی صلی الله علیه وسلم: اسلمت، فقال: لا قال فانی نهیت عن زبد المشرکین﴾ (۲۳۰)

حضرت عیاض بن حمار رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک ناقہ کا ہدیہ پیش کیا گیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدیہ دینے والے سے پوچھا کہ کیا تم اسلام لے آئے ہو؟ اس نے کہا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے مشرکین کے عطیہ سے منع کیا گیا ہے۔ "زبد" عطیہ کو کہتے ہیں۔

مشرکین کا ہدیہ قبول کرنے کا حکم

اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ مشرکین کا ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں، جبکہ اس باب کی پہلی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ کسریٰ اور دوسرے بادشاہوں کے ہدایا قبول فرمائے۔ ان دونوں حدیثوں میں تضاد پایا جا رہا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں حدیثوں میں تطبیق اس طرح دی جاسکتی ہے کہ جس حدیث میں آپ نے مشرکین کا ہدیہ قبول نہیں فرمایا وہ ابتداء کا واقعہ ہے اور کسریٰ اور دوسرے بادشاہوں کے ہدایا قبول کرنے کا جو واقعہ ہے وہ بعد کا ہے۔ لہٰذا یہ حدیث اس کے لئے ناسخ ہے۔ یا دونوں حدیثوں کو مختلف حالتوں پر محمول کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ جہاں کسی مشرک سے ہدیہ قبول کرنے کے نتیجے میں مسلمانوں کی کوئی مصلحت فوت ہو رہی ہو مثلاً یہ خیال ہو کہ وہ مشرک ہدیہ دینے کے بعد اپنا رعب جمائیں گے اور ہم سے اپنی بات منوانے کی کوشش کریں گے تو اس صورت میں ان کا ہدیہ قبول نہیں کرنا چاہئے۔ اسی طرح اگر مشرکین کا ہدیہ قبول کرنے سے شرک کی یا مشرکین کی تائید کسی طریقے سے لازم آتی ہو تو بھی ان کا ہدیہ قبول کرنا درست نہیں۔ اور جہاں اس قسم کا کوئی خدشہ نہ ہو وہاں ان کا ہدیہ قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

باب ماجاء فی سجدة الشکر

﴿عن ابی بکرة رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه وسلم اتاه امر فسربه فخر ساجدا﴾ (۲۳۱)

حضرت ابوبکرة رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک معاملہ آیا جس سے آپ کو خوشی ہوئی تو آپ سجدہ میں چلے گئے (یعنی سجدہ شکر ادا کیا)

باب ماجاء فی امان المراة والعبد

﴿عن ابی هریرة رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: ان المراة لتاخذ للقوم یعنی تجیر علی المسلمین﴾ (۲۳۲)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ عورت کسی قوم کو پناہ دینے کا حق رکھتی ہے یعنی مسلمانوں سے پناہ دلواسکتی ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت بھی اپنی قوم کی طرف سے امان دے سکتی ہے۔ لہٰذا اگر کوئی عورت کسی کافر کو امان دے دے تو وہ امان ساری قوم پر نافذ ہوگی اور سب لوگوں کو اس کی امان کا احترام کرنا واجب ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ ذمة المسلمین واحدة یسعی بها ادناهم (یہ حدیث آگے آرہی ہے۔)

﴿عن ام هانی رضی الله عنها انها قالت: اجرت رجلین من احمائی فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: قد امنا من امنت﴾ (۲۳۳)

حضرت ام ہانی رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے اپنے سسرال کے دو آدمی کو امان دی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جن کو تم نے امان دی ہم بھی اس کو امان دیتے ہیں۔

﴿عن علی بن ابی طالب وعبدالله بن عمرو رضی الله عنهما عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: ذمة المسلمین واحدة یسعی بها ادناهم﴾ (۲۳۴)

حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ؓ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تمام مسلمانوں کی ذمہ داری ایک ہے اور ان میں سے ایک ادنیٰ آدمی بھی وہ ذمہ داری لے کر چل سکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر ایک ادنیٰ اور معمولی درجے کا آدمی بھی ذمہ داری دے دے اور یہ کہے کہ میں امان دیتا ہوں تو تمام مسلمانوں پر اس امان کا احترام کرنا لازم ہو جائے گا۔

باب ماجاء فی الغدر

﴿سلیم بن عامر یقول: کان بین معاویة وبین اهل الروم عهد وکان یسیر فی بلادهم حتی اذا انقضی العهد اغار علیهم فاذا رجل علی دابة اوعلی فرس وهو یقول: الله اکبر وفاء لاغدر، واذا هو عمرو بن عبسة رضی الله عنه فساله معاویة عن ذلک فقال: سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: من کان بینه وبین قوم عهد فلایحلن عهدا ولا یشدنه حتی یمضی امده او ینبذ الیهم علی سواء قال: فرجع معاویة بالناس﴾ (۲۳۵)

حضرت سلیم بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور اہل روم کے درمیان ایک معاہدہ جنگ بندی کا تھا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اس وقت شام کے گورنر تھے یا خلیفہ تھے۔ اہل روم سے ان کی جنگیں ہوتی رہتی تھیں۔ ایک مرتبہ ایک مدت تک جنگ بند کرنے کا معاہدہ کرلیا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بڑے سیاست دان آدمی تھے۔ مدت معاہدے کے دوران جنگ کی تیاری کرتے رہے اور جب معاہدہ ختم ہونے کا وقت بالکل قریب آگیا تو اس وقت انہوں نے سوچا کہ معاہدہ کی مدت کے دوران حملہ تو نہیں کیا جاسکتا لیکن اہل روم کے ملک میں داخل ہونے کی ممانعت تو نہیں ہے۔ اس لئے انہوں نے جنگ بندی کی مدت کے دوران ہی اپنی فوجیں لے کر ان کے ملک میں داخل ہوگئے اور چلتے رہے، جنگ نہیں کی۔ اور یہ سوچا کہ اہل روم تو اس خیال میں ہوں گے کہ جب جنگ بندی کی مدت ختم ہوگی اس کے بعد لشکر وہاں سے چلے گا تو یہاں پہنچتے پہنچتے کافی وقت لگے گا اس لئے وہ لوگ غفلت میں پڑے ہوں گے اور میں ایسا کروں گا کہ جیسے ہی معاہدہ کی مدت ختم ہوگی اور اس دن کا سورج غروب ہوگا تو فوراً حملہ کردوں گا۔

چنانچہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ان کے ملک میں چلتے رہے۔ یہاں تک کہ معاہدہ کی مدت

جیسے ہی ختم ہوئی فوراً ان پر حملہ کردیا۔ چونکہ وہ لوگ غفلت میں تھے، اس لئے آپ نے ان کے بہت سے علاقے فتح کر لئے۔ فتح کرتے ہوئے ابھی آگے جارہے تھے کہ اچانک دیکھا کہ ایک شخص ایک دابہ پر یا گھوڑے پر چلا آرہا ہے اور وہ یہ کہہ رہا ہے۔ اللہ اکبر وفاء لاغدر یعنی مؤمن کا شیوہ وفاداری ہے، غداری نہیں۔ وہ شخص قریب آئے تو پتہ چلا کہ وہ حضرت عمر بن عبسہ رضی اللہ عنہ ہیں۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ان سے پوچھا کہ کیا بات ہے یعنی ہم نے کون سی غداری کی ہے؟ حضرت عمر بن عبسہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ نے فرمایا جب کسی کا کسی قوم کے ساتھ معاہدہ ہو تو وہ اس معاہدے کو نہ کھولے اور نہ باندھے یعنی اس معاہدے کے اندر کوئی تصرف نہ کرے اور اس معاہدے کے خلاف کوئی کام نہ کرے، یہاں تک کہ اس کی مدت گزر جائے یا ان کی طرف معاہدے کو برابر سرابر کر کے پھینک دے۔ یعنی یہ اعلان کردے کہ ہم اس معاہدے کو ختم کرتے ہیں اور اب ہم اس معاہدے کے پابند نہیں۔ جب تک یہ کام نہ کرے اس وقت تک اس معاہدے کے خلاف کوئی تصرف کرنا جائز نہیں۔ اور چونکہ آپ معاہدے کی مدت کے دوران ان کے ملک میں داخل ہوئے تھے، اس لئے آپ کا یہ عمل شریعت کے مطابق نہیں۔ راوی کہتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے جب یہ سنا تو فوج کو لے کر واپس ہوگئے۔

وفاداری کی ایک بہترین مثال

ذرا تصور تو کرو کہ ایک لشکر شہر کے شہر، گاؤں کے گاؤں فتح کرتا ہوا جارہا ہے اور فتح کے نشے میں چور ہے اور کامیابیاں حاصل ہورہی ہیں۔ اس حالت میں ایک آدمی پیچھے سے آکر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث سنادیتا ہے تو اس وقت میں ایک فاتح کا کیا عالم ہوگا۔ آج اس کا تصور کرنا ہے کہ ایک فاتح اتنی سی بات پر اپنا سارا پروگرام ختم کردے اور اپنا سارا منصوبہ منہدم کردے۔ یہ ایثار کا اعلیٰ ترین مرتبہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سن کر مفتوحہ علاقہ دشمن کو واپس کردے۔ شاید دنیا کی تاریخ میں اس کی کوئی مثال نہیں ہوگی۔ مجھ جیسا کوئی ہوتا تو ہزار تاویلیں کرلیتا کہ صاحب! ہم نے معاہدے کی مدت کے دوران حملہ نہیں کیا تھا بلکہ صرف ایک عام شہری کی طرح ان کے ملک میں داخل ہوئے تھے۔ لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنا تو کوئی تاویل نہیں کی بلکہ سر جھکا دیا اور فوج کو لے کر واپس چلے گئے اور مفتوحہ علاقہ خالی کردیا۔ وجہ یہ تھی کہ ان کا لڑنا اور جہاد کرنا ملک اور مال

حاصل کرنے کے لئے نہیں تھا بلکہ اللہ تعالیٰ کو راضی کرنے کے لئے تھا۔ اس لئے جہاں یہ شک پیدا ہو گیا کہ ہمارا یہ عمل معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی رضا کے مطابق ہے یا نہیں؟ وہاں جہاد اور لڑائی چھوڑ دی۔

باب ماجاء ان لكل غادر لواء يوم القيامة

﴿عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ان الغادر ينصب له لواء يوم القيامة﴾

(۲۳۶)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ قیامت کے دن ہر عہد شکنی کرنے والے کے لئے جھنڈا گاڑا جائے گا۔ (یہ اس کی ذلت اور رسوائی سے کنایہ ہے)۔

باب ماجاء في النزول على الحكم

﴿عن جابر رضي الله عنه انه قال رمي يوم الاحزاب سعد بن معاذ فقطعوا اكحله اوابجله فحسمه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنار فانتفخت يده فتركه فنزفه الدم فحسمه اخرى فانتفخت يده، فلما راى ذلك قال: اللهم لا تخرج نفسي حتى تقرعيني من بني قريظة فاستمسك عرقه فما قطر قطرة حتى نزلوا على حكم سعد بن معاذ فارسل اليه فحكم ان يقتل رجالهم وتستحيي نسائهم يستعين بهن المسلمون فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصبت حكم الله فيهم و كانوا اربع مائة فلما فرغ من قتلهم انفتق عرقه فمات﴾

(۲۳۷)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ غزوہ احزاب کے موقع پر حضرت سعد بن معاذ کو تیر لگ گیا جس کی وجہ سے ان کی رگ اکحل یا رگ ابجل کٹ گئی۔ چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ

وسلم نے اس کو آگ سے داغا تو ان کا ہاتھ سوج گیا۔ پھر جب چھوڑا تو خون بہنے لگا، آپ نے دوبارہ داغا تو پھر ہاتھ سوج گیا۔ جب انہوں نے یہ معاملہ دیکھا تو دعا کی کہ یا اللہ! میری روح اس وقت تک نہ نکلے جب تک تو بنی قریظہ سے میری آنکھیں ٹھنڈی نہ کردے (یعنی جب تک ان کا فیصلہ نہ دیکھ لوں۔) اس دعا کے بعد ان کی رگ سے خون بہنا بند ہوگیا اور ایک قطرہ بھی نہ ٹپکا، یہاں تک کہ بنی قریظہ نے سعد بن معاذ کو اپنا حکم بنالیا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کے پاس پیغام بھیجا تو آپ نے یہ فیصلہ کیا کہ ان کے مرد قتل کردیئے جائیں اور عورتیں زندہ رکھی جائیں تاکہ مسلمان ان سے مدد حاصل کریں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے صحیح فیصلے تک پہنچ گئے ـــــ وہ لوگ چار سو کی تعداد میں تھے، جب حضرت سعد رضی اللہ عنہ ان کے قتل سے فارغ ہوئے تو آپ کی رگ کھل گئی، اور آپ کا انتقال ہوگیا۔

﴿عن سمرة بن جندب رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال اقتلوا شیوخ المشرکین واستحیوا شرخهم﴾

(۲۳۸)

حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مشرکین کے بوڑھوں کو قتل کرو اور ان کے نابالغ بچوں کو زندہ رکھو۔

﴿عن عطیة القرظی رضی الله عنه قال: عرضنا علی رسول الله صلی الله علیه وسلم یوم قریظة فکان من انبت قتل، ومن لم ینبت خلی سبیله فکنت فیمن لم ینبت فخلی سبیلی﴾

(۲۳۹)

حضرت عطیہ قرظی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ قریظہ کے دن ہمیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کیا گیا تو جس شخص کے زیر ناف کے بال نکل آئے تھے اسے قتل کردیا گیا اور جس کے زیر ناف کے بال نہیں اگے تھے اسے چھوڑ دیا گیا۔ میں ان لوگوں میں تھا جن کے بال نہیں اگے تھے، چنانچہ مجھے چھوڑ دیا گیا۔ بعد میں حضرت عطیہ مسلمان ہوگئے اور بڑے اونچے درجے کے عالم ہوئے۔

بلوغ کی علامت کیا ہے؟

اس حدیث سے بعض فقہاء نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ زیر ناف کے بالوں کا نکل آنا

بلوغ کی علامت ہے۔ لیکن دوسرے فقہاء فرماتے ہیں کہ چونکہ وہاں عمر کی تعیین کا کوئی ذریعہ نہیں تھا اور بلوغ کی جو اصل علامت احتلام ہے اس کو بھی معلوم کرنے کا کوئی طریقہ نہیں تھا، اس واسطے ایک ظاہری علامت کے طور پر زیر ناف کے بالوں کے نکل آنے کو اختیار کرلیا گیا تھا۔ اس لئے فقہاء کے نزدیک یہ بلوغ کی فیصلہ کن علامت نہیں ہے۔ (۲۴۰)

باب ماجاء في الحلف

﴿عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في خطبته اوفوا بحلف الجاهلية فانه لايزيده يعني الاسلام الا شدة ولا تحدثوا حلفا في الاسلام﴾ (۲۴۱)

حضرت عمر بن شعیب اپنے والد سے وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خطبہ میں ارشاد فرمایا کہ جاہلیت کے معاہدات کو پورا کرو۔ یعنی زمانہ جاہلیت میں کسی سے کوئی معاہدہ کرلیا تھا مثلاً یہ کہ میں تمہاری مدد کروں گا اگر تم پر ظلم ہورہا ہوگا۔ اب اسلام لانے کے بعد بھی اس کو پورا کرو۔ اس لئے کہ اسلام اس معاہدے میں مزید اضافے کا باعث ہوگا، اس کو توڑنے کا باعث نہیں بنے گا، بشرطیکہ وہ معاہدہ ایسا ہو جو شرعاً جائز ہو تو اس کو باقی رکھنا اور اس کی پابندی کرنا ضروری ہے۔ لیکن اسلام لانے کے بعد کوئی نیا معاہدہ نہ کرو کیونکہ جاہلیت میں جو معاہدے ہوتے تھے اس میں تو یہ کہا جاتا تھا کہ میں ہر حالت میں تیری مدد کروں گا۔

انصرا خاک ظالما او مظلوما کا مطلب

چنانچہ یہ مقولہ جو مشہور ہے کہ انصرا خاك ظالما او مظلوما یہ اصل میں جاہلیت کا مقولہ تھا وہ لوگ اس مقولے کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرتے تھے وہ یہ کہ اگر تمہارا بھائی ظلم بھی کررہا ہو تو بھی اس کی مدد کرو۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی جاہلیت کے اسی جملے کو استعمال فرمایا لیکن اس کے معنی بدل دیئے۔ چنانچہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ انصرا خاك ظالما او مظلوما تو صحابہ کرام نے پوچھا یا رسول اللہ! مظلوم کی مدد تو سمجھ میں آتی ہے۔ لیکن ظالم کی کیسے مدد کریں؟ آپ نے فرمایا کہ اس کو ظلم کرنے سے روکو۔ اس طرح آپ نے اس جملے کے معنی بدل دیئے۔

جاہلیت میں کئے گئے معاہدے کا حکم

حدیث باب میں جس معاہدے کی ممانعت ہے یہ وہ معاہدہ ہے جس میں ہر حالت میں مدد کرنے کا معاہدہ ہوتا ہے۔ اور عصبیت میں بھی یہی بات ہوتی ہے کہ اس میں بھی آدمی یہ سوچتا ہے کہ چونکہ یہ میرے وطن یا میری زبان کا یا میری قوم کا ہے، لہٰذا میں اس کی مدد کروں گا۔ چاہے یہ حق پر ہو یا نہ ہو۔ اسی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عصبیت کو منتنة فرمایا۔ یعنی یہ بدبودار چیز ہے۔ لہٰذا یہ دیکھنا چاہئے کہ یہ حق پر ہے یا باطل پر ہے۔ اگر حق پر ہے تو بیشک اس کی مدد کرو اور اگر باطل پر ہے تو اس کی مدد نہ کرو بلکہ اس شخص کی مدد کرو جو اس کے مقابلے میں حق پر ہے۔ چاہے وہ تمہارے قبیلے، تمہاری قوم اور تمہارے وطن کا آدمی نہ ہو۔

باب في اخذ الجزية من المجوسي

﴿عن بجالة بن عبدة قال: كنت كاتبا لجزء بن معاوية على مناذر فجاء نا كتاب عمر انظر مجوس من قبلك فخذ منهم الجزية فان عبدالرحمن بن عوف اخبرني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ الجزية من مجوس هجر﴾ (۲۴۲)

حضرت بجالة بن عبدہ فرماتے ہیں کہ میں مناذر کے مقام پر حضرت جزء بن معاویہ کا کاتب مقرر تھا۔ ہمارے پاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ خط آیا کہ اپنے علاقے میں مجوسیوں کو دیکھو کہ کون کون ہیں اور ان سے جزیہ وصول کرو، اس لئے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے بتایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجر کے مقام کے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا۔

﴿عن بجالة ان عمر رضي الله عنه كان لا ياخذ الجزية من مجوس حتى اخبره عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ الجزية من مجوس هجر﴾ (۲۴۳)

حضرت بجالة سے روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مجوسیوں سے جزیہ نہیں لیتے تھے۔ حتیٰ کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے خبردی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام ہجر کے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا۔

باب ماجاء مایحل من اموال اهل الذمة

﴿عن عقبة بن عامر رضی الله عنه قال: قلت یا رسول الله انا نمر بقوم فلاهم یضیفونا ولاهم یؤدون مالنا علیهم من الحق ولا نحن ناخذ منهم فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان ابوا الا ان تاخذوا کرها فخذوا﴾ (۲۴۴)

حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے پوچھا یا رسول اللہ! بعض اوقات ہم کسی قوم کے پاس سے گزرتے ہیں تو نہ تو وہ ہماری مہمانی کرتے ہیں اور نہ وہ لوگ وہ حق ادا کرتے ہیں جو ہمارا ان پر ہے اور نہ ہم ان سے لیتے ہیں۔

بعض اوقات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کسی جنگی مہم پر کوئی لشکر بھیجا جاتا تو راستے میں جو گاؤں اور بستیاں آتیں، لشکر والوں کو ان بستیوں سے کھانا خریدنے کی ضرورت ہوتی تو وہ بستی والے جو مسلمانوں کے دشمن ہوتے یا مسلمانوں سے عناد رکھتے وہ نہ تو ان لشکر والوں کی مہمانی کرتے، جیسا کہ عرب میں دستور تھا کہ اگر بستی میں کوئی اجنبی مسافر آجاتا تو لوگ اس کی مہمانی کیا کرتے تھے۔ لیکن یہ لوگ ہمارا حق نہیں دیتے۔ بعض روایات میں آتا ہے کہ وہ بستی والے اپنی دکانیں بند کر کے چلے جاتے تھے تاکہ یہ مسلمان کوئی چیز نہ خرید سکیں۔ اور ہم اس خیال سے ان سے زبردستی بھی نہیں لیتے تھے کہ زبردستی لینا ٹھیک نہیں ہے۔ ایسے موقع پر ہم کیا کریں؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر بستی والے دینے سے انکار کریں سوائے اس کے کہ تم ان سے زبردستی لو تو ان سے زبردستی لے لو۔ مطلب یہ ہے کہ اگر وہ لوگ اپنی رضامندی سے بیع کرنے پر بھی آمادہ نہیں ہوتے تو تم زبردستی بھی ان سے لے سکتے ہو۔

جبری بیع کا حکم

اس حدیث سے فقہاء کرام نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ مسلمانوں کا امیر اور ولی الامر اگر مسلمانوں کی مصلحت سمجھے تو کسی شخص کو زبردستی بیع پر آمادہ کر سکتا ہے۔ عام حالات میں بیع کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ فریقین کی رضامندی سے وجود میں آتی ہے۔ قرآن کریم کی آیت ہے لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم[1] لہٰذا زبردستی کسی کو بیع پر مجبور

(۱) سورۃ النساء: ۲۹۔

نہیں کیا جاسکتا لیکن ایسے حالات میں جہاں مسلمانوں کی کوئی حاجت داعی ہو اور مسلمانوں کی مصلحت عامہ کا تقاضہ ہو، اس وقت زبردستی بیچنے کا حکم ولی الامر اور حاکم دے سکتا ہے۔

مسجد کی توسیع کے لئے بیع پر مجبور کرنا

چنانچہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے جب مسجد حرام کی توسیع کا ارادہ کیا تو مسجد کے آس پاس لوگوں کے مکانات بنے ہوئے تھے اور مسجد تنگ پڑ رہی تھی۔ اس وقت حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے مسجد کے آس پاس جن کے مکان تھے ان کو حکم دیا کہ اپنے مکان خالی کرو اور مسجد کی ضرورت کے لئے ہمیں فروخت کردو، ہم تمہیں ان کی قیمت ادا کردیں گے۔ اس وقت بعض لوگوں نے ان میں سے یہ اعتراض کیا کہ رضامندی کے بغیر بیع نہیں ہوتی تو پھر ہم سے زبردستی بیع کیوں کی جارہی ہے؟ جواب میں حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم کعبے پر آکر اترے ہو، کعبہ تم پر آکر نہیں اترا۔ یعنی حقیقت میں یہ جگہ بیت اللہ اور اس کی ضروریات کے لئے تھی لیکن تم لوگوں نے آکر اس جگہ پر مکانات بنالئے اور اس جگہ پر قبضہ کرلیا ہے اور کعبہ کی ضرورت مقدم ہے اور جو زائرین آتے ہیں ان کو تنگی پیش آتی ہے۔ لہٰذا میں جبراً تم سے یہ زمین خریدوں گا۔ چنانچہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے زبردستی وہ مکانات ان سے خریدے۔ اور پھر ان میں سے بعض لوگ ایسے تھے جنہوں نے پھر بھی مکان خالی کرنے سے انکار کیا تو حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے ان کے مکانات کی قیمت بیت اللہ کے دروازے پر رکھ دی اور ان سے کہہ دیا کہ مکان خالی کردو اور قیمت وہاں سے اٹھالو۔ اس طرح زبردستی ان سے مکان خالی کرائے۔

اس واقعہ سے فقہاء کرام نے اس پر استدلال کیا ہے کہ اگر کسی جگہ مسجد تنگ ہوجائے اور اس کی توسیع کے لئے جگہ کی ضرورت ہو یا مسلمانوں کا راستہ تنگ ہوگیا ہے اور اس کے لئے جگہ کی ضرورت ہے تو حاکم اور اولی الامر کے لئے معاوضہ ادا کرکے لوگوں سے جگہ لینا جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ معاوضہ بازاری قیمت کے مطابق ہو اور معاوضہ ادا کرنے میں تاخیر نہ کی جائے بلکہ فوراً معاوضہ ادا کردیا جائے۔

اس کے برخلاف ایک اور واقعہ سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ ضرورت کے وقت بھی کسی شخص کو بیع پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ وہ واقعہ یہ ہے کہ جب حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں مسجد نبوی تنگ پڑگئی اور اس میں توسیع کی ضرورت پیش آئی تو فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے آس پاس کے مکان والوں سے کہا کہ آپ اپنے مکانات ہم کو فروخت کردیں، ہم ان کو مسجد میں داخل کریں

گے۔ بعض لوگوں نے خوشی سے دے دیئے اور بعض لوگوں سے زبردستی لے لئے۔ ان میں سے ایک مکان حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا تھا جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا تھے۔ انہوں نے فرمایا کہ میں تو اپنا مکان نہیں دوں گا۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ چونکہ مسجد نبوی کے لئے ضرورت ہے اس لئے آپ کو یہ مکان دینا ہوگا۔ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ تو کوئی اصول نہیں ہے کہ آپ فروخت کرنے پر زبردستی کریں۔ میں دینے پر تیار نہیں ہوں۔ جب بات زیادہ آگے بڑھی تو حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر آپ چاہیں تو ہم اپنے درمیان کسی کو حکم بنالیں۔ چنانچہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو حکم بنایا گیا انہوں نے دونوں کے درمیان فیصلہ کرتے ہوئے فرمایا کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو زبردستی مکان لینے کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔ اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے واقعہ سے استدلال کیا کہ جب آپ بیت المقدس کی تعمیر کر رہے تھے تو اس وقت آپ ایک نوجوان لڑکے کی زمین لے کر بیت المقدس میں شامل کرنا چاہتے تھے۔ اس وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو زبردستی لینے پر ممانعت کے اشارے دیئے گئے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد کے لئے زبردستی کسی کا مکان لینا جائز نہیں۔

جب یہ فیصلہ ہوگیا تو اس کے بعد حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اب میں اپنا یہ مکان ہدیۃً مسجد نبوی کے لئے دیتا ہوں۔ اور فرمایا کہ میں یہ چاہتا تھا کہ لوگوں کے سامنے مسئلہ واضح ہوجائے اور آئندہ کوئی حاکم کسی کے مکان یا جائیداد پر زبردستی قبضہ کرنے کی جرأت نہ کرے اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے فیصلے سے میرا یہ مقصد حاصل ہوگیا۔ اس لئے اب میں یہ زمین مسجد نبوی کے لئے مفت دیتا ہوں۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابی بن کعب اور حضرت عباس رضی اللہ عنہما کا یہ موقف تھا۔ اور بعد میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اس کو تسلیم کرلیا کہ دوسرے کی زمین اور جائیداد اس کی مرضی کے بغیر لینا کسی حال میں بھی جائز نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت دوسرے کی زمین یا جائیداد زبردستی لینا اس صورت میں جائز ہوتا ہے جب ضرورت شدید ہو اور اس کے بغیر گزارہ ممکن نہ ہو۔ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا موقف یہ تھا کہ میرے مکان کو لینا کوئی ایسی ناگزیر ضرورت نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے جبری بیع جائز ہوجائے۔ اور اسی بنیاد پر حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے فیصلہ کیا۔ اس کے برخلاف حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کا جو واقعہ ذکر کیا گیا، اس میں حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے صاف صاف بتادیا تھا کہ کعبہ تم پر آکر نہیں اترا تم کعبے پر آکر اترے ہو۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ

کعبہ کے آس پاس کا علاقہ کعبہ کی ضروریات کے لئے تھا۔ اور قرآن کریم نے بھی فرمادیا، کہ جو لوگ یہاں مقیم ہیں اور جو لوگ باہر سے آنے والے ہیں، وہ سب اس حق میں برابر ہیں، کسی کو دوسرے پر فضیلت اور فوقیت حاصل نہیں۔ تو چونکہ وہاں واقعۃً ضرورت تھی اس لئے حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے زبردستی لینے کا فیصلہ کیا اور فقہاء صحابہ میں سے کسی نے بھی اس فیصلے کی مخالفت نہیں کی۔

اس سے معلوم ہوا کہ اصل مدار اس بات پر ہے کہ ضرورت کس درجے کی ہے؟ اگر واقعی ضرورت ایسی ہے کہ اس کے بغیر کام نہیں چل سکتا تو اس صورت میں معاوضہ دے کر زبردستی لیا جاسکتا ہے۔ لیکن معاوضہ منصفانہ ہو یعنی بازاری قیمت کے مطابق ہونا چاہئے اور اس کی ادائیگی فوری ہونی چاہئے تاکہ مالک پریشان نہ پھرے البتہ بلامعاوضہ لینا کسی حال میں جائز نہیں۔

پاکستان کے قوانین اور جبری بیع

ہمارے پاکستان میں جو قوانین رائج ہیں، ان میں سے بعض قوانین ایسے تھے جو بلامعاوضہ دوسرے کی ملکیت لینے کی اجازت دیتے تھے۔ وہ قوانین تو الحمدللہ اب میرے فیصلے کے ذریعہ منسوخ ہوگئے۔ لیکن بعض قوانین اب بھی ایسے ہیں جن میں جبری بیع کی اجازت ہے لیکن ان میں شرعی شرائط کا لحاظ نہیں ہے۔ مثلاً یہ کہ اس جائیداد کا معاوضہ بازاری قیمت کے حساب سے نہیں دیا جائے گا بلکہ قیمت مقرر کرنے میں حکومت آزاد ہے جو قیمت چاہے مقرر کرے۔ یہ طریقہ درست نہیں۔ اس مسئلے کی مزید تفصیل میرے اس فیصلے میں موجود ہے جو سپریم کورٹ میں لکھا تھا۔ یہ فیصلہ اب کتابی شکل میں "ملکیت زمین اور اس کی تحدید" کے نام سے شائع ہوچکا ہے۔ اس فیصلے نے ذوالفقار علی بھٹو کے دور کے قوانین کو ختم کیا ہے۔ اس فیصلے میں میں نے تفصیلی دلائل کے ساتھ بیان کیا ہے کہ حکومت کو کس وقت کسی کی ملکیت معاوضہ کے ساتھ لینے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اور بلامعاوضہ اور بلاضرورت دوسرے کی جائیداد لینے پر جو دلائل دیئے ہیں ان کی تفصیل کے ساتھ تردید کی گئی ہے۔

باب ما جاء في الهجرة

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد و

نیة واذا استنفرتم فانفروا ﴾ (۲۴۵)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فتح مکہ کے دن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ فتح مکہ کے بعد ہجرت نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ وہ ہجرت جو پہلے فرض عین تھی اور جو مسلمان مکہ مکرمہ میں مقیم تھا اس پر فرض عین تھا کہ وہ ہجرت کر کے مدینہ منورہ جائے، وہ ہجرت اب فرض نہیں رہی۔ البتہ اب ہجرت کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایسے دارالکفر میں مقیم ہے جہاں اپنے دین کے احکام پر عمل کرنا ممکن نہیں تب تو ہجرت کرنا اس شخص پر فرض ہے۔ اور اگر وہ ایسی جگہ پر مقیم ہے جہاں وہ دین کے احکام پر عمل کرسکتا ہے تو اس صورت میں ہجرت کرنا مستحب ہے۔ لیکن اب جہاد ہے اور نیت حسنہ ہے۔ یعنی آدمی یہ نیت رکھے کہ جب کبھی ضرورت پیش آئے گی تو اللہ کے راستے میں اپنی جان و مال کو قربان کروں گا۔ اور جب تمہیں جہاد کے لئے نکالا جائے تو نکل کھڑے ہو۔

باب ماجاء فی بیعة النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم

﴿عن جابر بن عبد اللّٰہ رضی اللّٰہ عنہ فی قولہ تعالٰی : لقد رضی اللّٰہ عن المؤمنین اذیبا یعونک تحت الشجرة قال جابر بایعنا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم علی ان لانفر ولم نبایعہ علی الموت ﴾ (۲۴۶)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قرآن کریم کی آیت لقد رضی اللّٰہ کے بارے میں فرمایا کہ ہم نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر اس بات پر بیعت کی کہ ہم راہ فرار اختیار نہیں کریں گے اور ہم نے موت پر بیعت نہیں کی تھی۔

﴿عن یزید بن ابی عبید قال قلت لسلمة بن الاکوع علی ای شی بایعتم رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یوم الحدیبیة قال علی الموت ﴾ (۲۴۷)

حضرت یزید بن ابی عبید فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ صلح حدیبیہ کے دن آپ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کس چیز پر بیعت کی تھی؟ انہوں نے جواب دیا۔ موت پر۔

بظاہر دونوں احادیث میں تضاد معلوم ہورہا ہے۔ کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے بیعت علی الموت کی نفی کی اور حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے موت پر بیعت کی تھی۔ حقیقت میں دونوں میں کوئی تضاد نہیں، اس لئے کہ یہ مختلف حالات پر محمول ہے۔ بعض مرتبہ بیعت اس بات پر لی گئی کہ بھاگیں گے نہیں اور بعض مرتبہ اس بات پر لی گئی کہ مرجائیں گے لیکن پیچھے نہیں ہٹیں گے۔ حاصل دونوں کا ایک ہی ہے۔

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنہما قال: کنا نبایع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم علی السمع والطاعۃ فیقول لنا فیما استطعتم﴾ (۲۴۸)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے اور اطاعت کرنے پر بیعت کیا کرتے تھے۔ چنانچہ آپ اس وقت فرماتے کہ بقدر استطاعت۔

﴿عن جابر بن عبد اللّٰہ رضی اللّٰہ عنہ قال لم نبایع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم علی الموت انما بایعناہ علی ان لا نفر﴾ (۲۴۹)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے موت پر بیعت نہیں کی تھی بلکہ اس بات پر بیعت کی تھی کہ ہم میدان جہاد سے بھاگیں گے نہیں۔

باب فی نکث البیعۃ

﴿عن ابی ہریرۃ رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ثلاثۃ لایکلمہم اللّٰہ یوم القیامۃ ولایزکیہم ولہم عذاب الیم رجل بایع اماما فان اعطاہ وفا لہ وان لم یعطہ لم یف لہ﴾ (۲۵۰)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قیامت کے روز اللہ تعالیٰ تین شخصوں سے نہ بات کریں گے اور نہ انہیں پاک کریں گے اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔ ان میں سے ایک وہ شخص ہے جس نے امام کے ہاتھ پر بیعت کی، پھر اگر امام نے اس کو کچھ دے دیا تو اس کی اطاعت کی ورنہ نہیں کی۔

باب ماجاء فی بیعة العبد

﴿عن جابر رضی اللّٰه عنه انه قال: جاء عبد فبایع رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم علی الهجرة ولا یشعر النبی صلی اللّٰه علیه وسلم انه عبد فجاء سیده فقال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم بعنیه فاشتراه بعبدین اسودین ولم یبایع احدا بعد حتی یسئله اعبد هو؟﴾ (۲۵۱)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک غلام حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور آپ کے ہاتھ پر ہجرت پر بیعت کرلی۔ آپ کو معلوم نہیں تھا کہ وہ غلام ہے۔ اس کے بعد اس غلام کا مالک بھی آگیا۔ آپ نے مالک سے فرمایا کہ یہ غلام مجھے فروخت کردو۔ چنانچہ آپ نے اسے دو سیاہ غلاموں کے عوض خرید لیا۔ اس کے بعد آپ جب بھی کسی سے بیعت لیتے تو پہلے یہ پوچھ لیتے کہ وہ غلام ہے یا آزاد ہے۔

باب ماجاء فی بیعة النساء

﴿عن محمد بن المنکدر سمع امیمة بنت رقیقة رضی الله عنها تقول: بایعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فی نسوة فقال لنا فی ما استطعتن واطقتن قلت اللّٰه ورسوله ارحم بنا منا بانفسنا فقلت یا رسول اللّٰه بایعنا قال سفیان تعنی صافحنا فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم انما قولی لمائة امراة کقولی لامراة واحدة﴾ (۲۵۲)

حضرت امیمہ بنت رقیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے کئی عورتوں کے ساتھ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کی تو آپ نے فرمایا جتنی تمہاری استطاعت اور طاقت ہو۔ میں نے کہا اللہ اور اللہ کے رسول ہماری جانوں پر ہم سے زیادہ مہربان ہیں۔ پھر میں نے عرض کیا، یا رسول اللہ! ہم سے بیعت لے لیجئے۔ حضرت سفیان فرماتے ہیں کہ بیعت سے مراد مصافحہ ہے۔ آپ نے فرمایا: میرا سو عورتوں کو کہا جانے والا قول ایک عورت کو کہے جانے والے قول کی طرح ہے۔

(یعنی مصافحہ کی ضرورت نہیں۔ قول ہی سے بیعت کافی ہے)

باب فی عدة اصحاب البدر

عن البرآء قال کنا نتحدث ان اصحاب بدر یوم بدر کعدة اصحاب طالوت ثلاث مائة و ثلاثة عشر (۲۵۳)

حضرت براء رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جنگ بدر میں شریک ہونے والوں کی تعداد اصحاب طالوت کی تعداد کے برابر تھی۔ یعنی تین سو تیرہ تھے۔

باب ماجاء فی الخمس

عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لوفد عبد القیس امرکم ان تود وا خمس ما غنمتم

(۲۵۴)

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وفد عبد القیس سے فرمایا: میں تمہیں حکم دیتا ہوں کہ غنیمت کا پانچواں حصہ ادا کرو۔

باب ماجاء فی کراهیة النهبة

عن رافع قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فتقدم سرعان الناس فتعجلوا من الغنائم فاطنجوا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اخری الناس فمر بالقدور فامر بها فاکفئت ثم قسم بینهم فعدل بعیرا بعشر شیاه

(۲۵۵)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھے تو کچھ جلد باز قسم کے لوگ آگے بڑھے اور انہوں نے مال غنیمت کی کچھ چیزیں لے لیں اور ان کو پکانا شروع کر دیا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سب سے پیچھے تھے، جب آپ ان دیگوں کے پاس سے گزرے تو آپ نے ان دیگوں کو الٹ دینے کا حکم دیا، وہ الٹ دی

گئیں۔ پھر آپ نے مال غنیمت کو تقسیم فرمایا اور تقسیم میں ایک اونٹ کو دس بکریوں کے برابر کیا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب تک مال غنیمت تقسیم نہ ہوجائے اس وقت تک اس میں سے کوئی چیز کھانا یا اپنے استعمال میں لانا درست نہیں۔ کیونکہ اگرچہ اس مال سے سارے مسلمانوں کا حق متعلق ہے لیکن جب تک تقسیم نہ ہوجائے اس وقت تک کسی فرد واحد کو اس سے انتفاع کا حق حاصل نہیں۔

سرکاری املاک سے اپنا حق وصول کرنا

ہمارے والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے کہ مولوی کا شیطان بھی مولوی ہوتا ہے یعنی اس کو مولویت کے رنگ میں دھوکہ دیتا ہے۔ ابھی کچھ عرصہ پہلے ایک مولوی نے استفتاء بھیجا اور اس میں لکھا کہ میں سرکاری املاک کو بے دھڑک استعمال کرتا ہوں۔ مثلاً بجلی چوری کرلی، سرکاری ٹیلیفون استعمال کرلیا، انعامی بانڈ کے ذریعہ سے جو رقم حاصل ہوتی ہے وہ وصول کرلی کیونکہ وہ سرکاری پیسہ ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ سرکاری خزانے میں علماء اور طلبہ کا بھی حق ہے، اور حکومت وہ حق نہیں دیتی ہے۔ اس لئے ہم زبردستی ان طریقوں سے وصول کرلیتے ہیں۔ دیکھئے حدیث باب میں جس مال غنیمت کا ذکر ہے اس مال غنیمت میں تمام مجاہدین کا حق ثابت ہوگیا تھا لیکن جب تک تقسیم نہیں ہوگیا اس وقت تک آپ نے اس سے انتفاع کی اجازت نہیں دی۔ اس سے معلوم ہوا کہ محض حق ثابت ہوجانا وصول کرنے کے لئے کافی نہیں جب تک کہ وہ باقاعدہ تقسیم ہو کر نہ مل جائے اور مالکانہ حقوق حاصل نہ ہوجائیں۔

مال غنیمت میں ایک اونٹ دس بکریوں کے برابر ہے

اور اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مال غنیمت کی تقسیم میں ایک اونٹ کو دس بکریوں کے برابر کیا۔ اس سے جمہور فقہاء کے اس موقف کی تقویت ہوتی ہے کہ جن احادیث میں یہ آیا ہے کہ ایک اونٹ دس آدمیوں میں تقسیم ہوسکتا ہے اس سے مراد تقسیم غنیمت ہے۔ قربانی مراد نہیں۔

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من انتھب فلیس منا﴾ (۲۵۶)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے مال غنیمت میں تقسیم سے پہلے کچھ لے لیا اس کا ہم سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

باب ماجاء فی التسلیم علی اهل الکتاب

﴿عن ابی هریرة رضی اللّٰه عنه ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال: لاتبدؤا الیهود و النصاری بالسلام واذا لقیتم احدهم فی الطریق فاضطروه الی اضیقه﴾ (۲۵۷)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یہود و نصاریٰ کو سلام کی ابتداء نہ کرو اور اگر ان سے راستے میں ملاقات ہوجائے تو اسے تنگ راستے کی طرف جانے پر مجبور کرو۔

اس حدیث کی وجہ سے بعض حضرات نے تو یہ فرمایا کہ ان سے ملاقات کے وقت تحیہ کا کوئی لفظ بھی ابتداءً استعمال نہ کرنا چاہئے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ سلام کے علاوہ دوسرے الفاظ استعمال کرسکتے ہیں۔ مثلاً اگر وہ انگریز ہے تو اس سے ملاقات کے وقت گڈ مارننگ کہہ دو تو اس میں کوئی حرج نہیں، لیکن السلام علیکم سے ابتدا نہ کرے۔ بلکہ حدیث میں آیا ہے کہ اگر وہ لوگ تمہیں سلام کریں تو جواب میں تم صرف علیکم کہہ دو۔ البتہ بعض علماء فرماتے ہیں کہ جواب میں پورا وعلیکم السلام کہنا بھی جائز ہے۔ لیکن یہ نیت ہو کہ اس کو سلامتی اسلام کے واسطے سے ہو یعنی یہ نیت کرے کہ اللہ تعالیٰ اس کو اسلام کی توفیق دے اور اس کے نتیجے میں اس پر سلامتی ہو، اس نیت سے پورا جواب دینے میں کوئی حرج نہیں۔

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰه عنه قال: رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ان الیهود اذا سلم علیکم احدهم فانما یقول السام علیك فقل علیك﴾

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہود جب تم کو سلام کرتے ہیں تو السام علیک کہتے ہیں۔ لہٰذا جواب میں تم علیک کہہ دو۔

باب ماجاء فی کراهیة المقام بین اظهر المشرکین

﴿عن جریر بن عبد اللّٰه رضی اللّٰه عنه ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه

علیه وسلم بعث سریة الی خثعم فاعتصم ناس بالسجود فاسرع فیهم القتل فبلغ ذلک النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فامرلهم بنصف العقل وقال انا بری من کل مسلم یقیم بین اظهر المشرکین قالوا یا رسول اللّٰه ولم؟ قال لاترآی ناراهما﴾ (۲۵۸)

حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنو خثعم کی طرف ایک لشکر بھیجا تو اس قبیلے کے بعض لوگوں نے سجدہ کے ذریعے بچاؤ کیا یعنی سجدہ کر کے دکھایا کہ ہم مسلمان ہو چکے ہیں، لیکن انہیں جلدی قتل کر دیا گیا۔ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اطلاع ملی کہ لوگ سجدہ میں گرے ہوئے تھے، اس کے باوجود مسلمانوں نے انہیں قتل کردیا ہے تو آپ نے ان کے لئے نصف دیت دیئے جانے کا حکم دیا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ میں ہراس مسلمان سے بری ہوں جو مشرکین کے درمیان رہتا ہو۔۔۔ یعنی اگر کبھی مسلمانوں کا لشکر ان پر حملہ کرے اور وہ مسلمان مارا جائے تو میں اس کا ذمہ دار نہیں ہوں، کیونکہ وہ خود غلطی کررہا ہے کہ مشرکین کے درمیان رہ رہا ہے۔۔۔ صحابہ کرام نے پوچھا کہ ایسا کیوں ہے؟ جواب میں آپ نے فرمایا کہ ان دونوں کی آگ ایک دوسرے کو نظر نہ آنی چاہئیں۔ یعنی مسلمانوں کو کافروں کی بستی سے اس طرح ممتاز اور دور رہنا چاہئے کہ اگر مسلمان آگ جلائیں تو کافروں کو آگ نظر نہ آئے۔ اور اگر کافر آگ جلائیں تو مسلمانوں کو نظر نہ آئے۔ ایک بستی میں سب اس طرح نہ رہیں کہ اس میں کافر اور مسلم کا کوئی فرق نہ ہو۔ اسی لئے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر یہ باب قائم فرمایا۔

غیر مسلموں کے ملک میں رہنے کا حکم

اگرچہ اس حدیث کی عبارۃ النص سے تو یہ ثابت ہورہا ہے کہ اگر مشرکین کی بستی میں کوئی مسلمان مقیم ہے اور مسلمانوں کا لشکر اس بستی پر حملہ آور ہوجائے اور ناواقفیت کی وجہ سے وہ مسلمان مارا جائے تو مسلمانوں پر ان کا تاوان اور دیت وغیرہ کچھ نہیں آئے گا۔ لیکن اس حدیث سے اشارۃ النص کے طور پر یہ ثابت ہورہا ہے کہ ایک مسلمان کو غیر مسلم کی بستی میں نہیں رہنا چاہئے۔

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی غیر مسلم ملک میں قیام پذیر ہے اور وہاں

رہنے کا کوئی معقول مقصد نہیں ہے بلکہ زیادہ پیسے کمانا مقصود ہے۔ جیسے آج کل لوگ امریکہ اور یورپ وغیرہ میں جاکر آباد ہوجاتے ہیں اور ان کا مقصد پیسے میں اضافہ کرنا ہے۔ حالانکہ اپنے ملک میں بقدر ضرورت روزی میسر ہوسکتی تھی اس کے باوجود غیر مسلم ملک میں جاکر آباد ہوگئے۔ اس طرح وہاں پر جاکر مستقل مقیم ہوجانا مکروہ تحریمی ہے۔ اور فقہاء کرام نے یہاں تک فرمایا کہ جو شخص ایسا کرے اس کی شہادت بھی قبول نہیں، گویا کہ اس کو فاسق قرار دے دیا جاتا ہے۔

لیکن اگر کوئی ضرورت داعی ہے مثلاً یہ کہ اپنے ملک میں روزگار ملتا ہی نہیں۔ ایسی صورت کے بارے میں خود قرآن کریم کا ارشاد ہے۔ هو الذی جعل لکم الارض ذلولا فامشوا فی منا کبها وکلوا من رزقه[1] لہٰذا ایسی صورت میں اگر کوئی مسلمان دوسرے غیر مسلم ملک میں تلاش روزگار کے لئے جاتا ہے تو فی نفسہ اس کے لئے جائز ہے بشرطیکہ اس بات کا اہتمام کرے کہ غیر مسلم ملک میں جانے کے بعد اپنے شعائر اسلامی اور واجبات اسلامی کو ترک نہیں کرے گا اور اپنے بچوں کی صحیح تربیت کرسکے گا۔ اگر اس کا اطمینان ہو تو پھر جاسکتا ہے۔

غیر مسلم ممالک میں پناہ لینا

بعض اوقات یہ مجبوری ہوتی ہے کہ مسلمان ملک میں پناہ نہیں ہے، وہاں قتل و غارت گری کا بازار گرم ہے تو ایسی صورت میں اگر مجبوراً کسی غیر مسلم ملک میں چلا جائے تو بھی جائز ہے لیکن وہاں جاکر اس بات کا اہتمام کرے کہ دین کے احکام پر عمل کرے اور اس پر عمل کرنے میں جو رکاوٹیں ہوں ان کو دور کرے۔ مثلاً آج کل بہت سے مسلم ممالک ایسے ہیں کہ اگر وہاں کوئی مسلمان دین کا نام لے تو اس پر سختیاں کی جاتی ہیں، اس کو جیل میں ڈال دیا جاتا ہے، اس کو پریشان کرتے ہیں۔ چنانچہ آج مصر میں، الجزائر میں، تیونس میں یہی ہورہا ہے۔ ایسی صورت میں اگر وہ کسی ایسے غیر مسلم ملک میں چلا جائے جہاں اس کو اسلامی عبادات اور احکام پر عمل کی آزادی ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

یہ بڑی عبرت کی بات ہے کہ مصر، شام اور الجزائر وغیرہ کے بہت سے مسلمان ایسے ہیں جن کو کسی مسلمان ملک نے پناہ نہیں دی اور ان کی اپنی حکومتوں نے دین کی وجہ سے ان پر ظلم کیا، ان کو امریکہ اور یورپ نے پناہ دی وہ لوگ وہاں جاکر آباد ہوگئے۔ حالانکہ آج عالم اسلام انڈونیشیا سے مراکش تک پھیلا ہوا ہے لیکن کہیں ان کو پناہ نہیں ملی۔

(۱) سورۃ الملک: ۱۵۔

آج کل کے اسلامی ممالک ''دارالاسلام'' ہیں یا نہیں؟

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس اسلامی ملک میں نہ صرف یہ کہ اسلامی احکام نافذ نہ ہوں بلکہ اسلام کا نام لینے والوں پر سختیاں کی جارہی ہوں جس کی وجہ سے وہ دوسری جگہ جاکر پناہ لینے پر مجبور ہوں تو ایسے ملک دارالاسلام کیونکر کہیں گے؟

جواب اس کا یہ ہے کہ فقہی اعتبار سے وہ ملک پھر بھی دارالاسلام ہے۔ کیونکہ دارالاسلام کی تعریف یہ نہیں ہے کہ وہاں بالفعل اسلامی احکام نافذ ہوں بلکہ دارالاسلام کی تعریف یہ ہے کہ اس ملک پر غالب قوت مسلمانوں کی ہو کہ جب وہ اسلامی احکام نافذ کرنا چاہیں تو نافذ کرسکیں، چاہے بالفعل انہوں نے اسلامی احکام نافذ نہ کر رکھے ہوں۔ اور چاہے وہ مسلمانوں پر اور دین کا نام لینے والوں پر ظلم ہی کررہے ہوں۔ اس لئے کہ ان کاموں سے وہ ملک دارالاسلام کی تعریف سے نہیں نکلتا۔ لہٰذا اس پر دارالاسلام ہی کے احکام جاری ہوں گے۔

جب حجاج بن یوسف حکمران بنا تو اس نے تقریباً ایک لاکھ سے زائد افراد کو قتل کیا، اور وہ افراد بھی علماء، فقہاء، محدثین، قراء اور حفاظ تھے۔ لیکن اس کے اس عمل کی وجہ سے وہ ملک دارالاسلام ہونے سے نہیں نکلا بلکہ وہ دارالاسلام ہی رہا اور اس پر دارالاسلام ہی کے احکام جاری ہوں گے تاوقتیکہ اس پر کافروں کا اقتدار قائم نہ ہوجائے۔ جب ان کا اقتدار قائم ہوجائے تو اس وقت وہ ملک دارالحرب کے حکم میں ہوگا ورنہ نہیں۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ دارالاسلام ایک ایسی اصطلاح ہے کہ اس پر بے شمار احکام شرعیہ کا دارومدار ہے، اگر ہم اس کو دارالحرب قرار دے دیں تو اس کے احکام بدل جائیں گے۔ لہٰذا ان فقہی احکام کی حد تک ملک دارالاسلام ہی رہے گا۔

ظالم اور فاسق حکمرانوں کے خلاف خروج کا حکم

اب سوال یہ ہے کہ اگر کسی اسلامی ملک پر غلط افراد اقتدار پر آجائیں تو کیا ان کے خلاف خروج کرنا جائز ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی اسلامی حکومت پر ظالم اور ایسے حکمران مسلط ہوجائیں جو اسلام سے انتہائی دور ہیں تو ان کو وہاں سے ہٹانے کے لئے اور صحیح افراد کی طرف اقتدار منتقل کرنے کے لئے جدوجہد کرنا مسلمانوں کے لئے ضروری ہے اور بعض اوقات اس کی بھی گنجائش ہوگی کہ ان کے خلاف باقاعدہ خروج کیا جائے اور غلط آدمی کو ہٹایا جائے۔

لیکن خروج کی پہلی شرط یہ ہے کہ خروج کرنے کی طاقت ہو۔ اس لئے کہ اگر طاقت کے بغیر خروج کیا جائے گا تو پھر یہ مثال صادق آئے گی کہ دوسرے کا سر نہیں پھوڑ سکتے تو اپنا ہی سر پھوڑ لیں۔ اور یہ بھی نہ ہو کہ اس خروج کے نتیجے میں ایسی خونریزی اور خانہ جنگی ہو جائے جو مسلمانوں کے لئے زیادہ فتنے کا موجب ہو۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ ان کا ایک امیر ہو اور سب لوگ اس کے ماتحت خروج کریں۔ اس لئے کہ امیر کے بغیر خروج کے نتیجے میں کامیابی کے حصول کے بعد آپس ہی میں جنگ و جدال شروع ہو جائے گا۔ اگر یہ دونوں شرائط موجود ہوں تو میرے نزدیک اس وقت عالم اسلام کے بیشتر حکمرانوں کے خلاف خروج جائز ہو جائے گا۔

﴿وروی سمرة بن جندب رضی اللّٰہ عنه عن النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم قال: لا تساکنوا المشرکین ولا تجامعوهم فمن ساکنهم اوجامعهم فهو مثلهم﴾ (۲۵۹)

حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مشرکین کے ساتھ مت رہو اور ان کے ساتھ اپنے آپ کو جمع نہ کرو۔ جو شخص ان کے ساتھ رہے یا ان کے ساتھ جمع ہو جائے وہ انہی جیسا ہے۔ دیکھئے، اس حدیث میں کتنی سخت وعید بیان فرمادی۔ اس لئے جب تک کوئی ضرورت داعی نہ ہو غیر مسلم ملک میں جاکر بلاوجہ آباد ہونے کو معمولی نہیں سمجھنا چاہئے۔

غیر مسلم ملک میں مسلم بستی کے اندر قیام کا حکم

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر مسلمان کسی غیر مسلم ملک میں جاکر اپنی بستی الگ آباد کرلیں اور اس بستی میں صرف مسلمان ہی ہوں تو اس میں جاکر قیام کرنے کا کیا حکم ہے؟
اس کا جواب یہ ہے کہ بلا ضرورت تو پھر بھی اس بستی میں جاکر آباد نہ ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ اگر مسلمان اپنی بستی الگ بھی کرلیں پھر بھی غیر مسلموں سے بہت سے معاملات میں واسطہ پڑتا ہے۔ اس لئے بلاضرورت تو وہاں بھی آباد نہ ہو۔ البتہ اگر ضرورت ہو تو ان کی بستی میں رہنے کے مقابلے میں مسلمانوں کی الگ بستی میں قیام کرنا زیادہ بہتر ہے۔

باب ماجاء فی اخراج الیهود والنصاری من جزیرة العرب

﴿اخبرنی عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنه انه سمع رسول اللّٰہ

صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: لاخرجن الیہود و النصاری من جزیرۃ العرب فلا اترک فیہا الا مسلما ﴾ (٢٦٠)

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میں یہود و نصاری کو جزیرہ عرب سے نکال دوں گا اور مسلمان کے علاوہ کسی کو اس میں نہیں چھوڑوں گا۔

جزیرہ عرب میں غیر مسلموں کو قیام کی اجازت نہیں

یہ حکم اس اصول پر مبنی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جزیرہ عرب کو مسلمانوں کا مستقر بنایا ہے۔ یہ مسلمانوں کا ہیڈ کوارٹر ہے۔ اس لئے اب اس میں کسی غیر مسلم کو مستقل سکونت اختیار کرنے کی اجازت نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جزیرہ عرب میں کافروں سے جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا۔ یہاں تو صرف دو چیزیں ہیں یا اسلام یا تلوار۔ البتہ اگر عارضی طور پر تجارت یا ملازمت کے ارادے سے یہاں رہیں تو اس کی گنجائش ہے۔ اور جزیرہ عرب کی حد یہ ہے: اردن کی سرحد سے یمن تک لمبائی میں اور چوڑائی میں بحر احمر سے خلیج فارس تک۔ اس وقت جزیرہ عرب کے اندر کم از کم میرے خیال میں ایک درجن حکومتیں ہیں اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک حکومت تھی۔

﴿عن عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنہ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: لئن عشت ان شاء اللّٰہ لاخرجن الیہود و النصاری من جزیرۃ العرب ﴾ (٢٦١)

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر میں انشاء اللہ زندہ رہا تو یہود و نصاری کو جزیرہ عرب سے ضرور نکال دوں گا۔

باب ماجاء فی ترکۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

﴿عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: جاء ت فاطمۃ رضی اللہ عنہا الی ابی بکر رضی اللہ عنہ فقالت: من یرثک؟ قال: اہلی وولدی قالت: فمالی لا ارث ابی؟ فقال ابوبکر: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا نورث ولکن اعول من کان

رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوله وانفق على من كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينفق عليه ﴾ (۲۶۲)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس آئیں اور فرمایا: آپ کا وارث کون ہوگا؟ آپ نے فرمایا: میرے گھر والے اور میری اولاد۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں پھر اپنے والد کی وارث کیوں نہیں ہوں؟ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ نے فرمایا: "ہمارا کوئی وارث نہیں ہوتا" لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جس کی کفالت کرتے تھے میں بھی اس کی کفالت کروں گا اور جس پر آپ خرچ کیا کرتے تھے میں بھی اس پر خرچ کروں گا۔

﴿عن مالك بن اوس بن الحدثان قال: دخلت على عمر بن الخطاب رضى الله عنه ودخل عليه عثمان بن عفان والزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص ثم جاء على والعباس يختصمان فقال عمر لهم: انشدكم بالله الذى باذنه تقوم السماء والارض اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم قال عمر: فلما توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابوبكر: انا ولى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجئت انت وهذا الى ابى بكر تطلب انت ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امراته من ابيها، فقال ابوبكر: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا نورث ما تركناه صدقة" والله يعلم انه صادق بار راشد تابع للحق وفى الحديث قصة طويلة ﴾ (۲۶۳)

حضرت مالک بن اوس رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس داخل ہوا تو حضرت عثمان بن عفان، حضرت زبیر بن عوام، حضرت عبد الرحمٰن بن عوف اور حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم بھی آگئے، اتنے میں حضرت علی اور عباس رضی اللہ عنہما بھی تکرار کرتے ہوئے آگئے، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ میں تمہیں اس اللہ کی قسم

دیتا ہوں جس کے حکم سے آسمان اور زمین قائم ہیں، کیا تمہیں معلوم ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا: کہ ہمارا کوئی وارث نہیں ہوتا، جو کچھ ہم چھوڑ جاتے ہیں وہ صدقہ ہوتا ہے۔ ان سب نے فرمایا کہ ہاں! ہمیں معلوم ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوگئی تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا خلیفہ ہوں، اس وقت آپ (یعنی حضرت عباس) اور یہ (یعنی حضرت علی) دونوں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے، آپ اپنے بھتیجے کی اور یہ اپنی بیوی کے باپ کی میراث طلب کرنے لگے، اس وقت حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ہمارا کوئی وارث نہیں ہوتا، ہم جو کچھ چھوڑ جاتے ہیں وہ صدقہ ہوتا ہے" اور اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ وہ (حضرت ابوبکر) سچے، نیک، ہدایت یافتہ اور حق کی اتباع کرنے والے تھے۔ اس حدیث میں طویل قصہ ہے۔

باب ماجاء قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح مکۃ الخ

﴿عن الحارث بن مالک بن برصاء رضی اللہ عنہ قال: سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح مکۃ یقول: لا تغزی ھذہ بعد الیوم الی یوم القیمۃ﴾ (۲۶۴)

حضرت حارث بن مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ فتح مکہ کے روز میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، آپ نے فرمایا کہ آج کے بعد قیامت تک مکہ مکرمہ کو فتح نہیں کرنا پڑے گا۔ یعنی انشاء اللہ قیامت تک یہ مسلمانوں ہی کی تحویل میں رہے گا، اور کافروں کی تحویل میں اس طرح نہیں جائے گا کہ اس کو چھڑانے کے لئے مسلمانوں کو جہاد کرنا پڑے اور اس کو فتح کرنا پڑے۔ ایسا نہیں ہوگا۔

باب ماجاء فی الساعۃ التی یستحب فیھا القتال

﴿عن النعمان بن مقرن قال: غزوت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فکان اذا طلع الفجر امسک حتی تطلع الشمس فاذا

طلعت قاتل فاذا انتصف النهار امسک حتی تزول الشمس فاذا زالت الشمس قاتل حتی العصر ثم امسک حتی یصلی العصر ثم یقاتل وکان یقال عند ذلک تهیج ریاح النصر ویدعو المؤمنون لجیوشهم فی صلوتهم﴾ (۲۶۵)

حضرت نعمان بن مقرن رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوات میں شریک رہا، جب فجر طلوع ہوتی تو آپ لڑائی روک دیتے حتیٰ کہ سورج طلوع ہوجائے۔ اور جب سورج طلوع ہوجاتا تو پھر لڑائی شروع فرماتے، پھر جب نصف النہار ہوجاتا تو لڑائی روک دیتے حتیٰ کہ آفتاب ڈھل جائے۔ پھر جب زوال آفتاب ہوجاتا تو پھر لڑائی شروع فرماتے اور عصر تک جاری رکھتے۔ اور عصر کے وقت لڑائی روک دیتے اور عصر کی نماز ادا فرماتے، عصر کی نماز کے بعد پھر لڑائی شروع فرماتے۔ اور اس وقت کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس وقت مدد الٰہی کی ہوا چلتی ہے۔ اور مؤمنین نمازوں میں اپنے لشکروں کے لئے اس وقت دعا کرتے ہیں۔

باب ماجاء فی الطیرة

﴿عن عبد اللہ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الطیرة من الشرک، ومامنا ولکن اللہ یذھبه بالتوکل﴾ (۲۶۶)

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: بدفالی اور بدشگونی لینا شرک کا ایک شعبہ ہے۔ اور "وما منا" کے بعد ایک جملہ محذوف ہے۔ "وما منا الا وقد یتوھم الطیرة" یعنی ہم میں سے کوئی شخص ایسا نہیں ہے جس کے دل میں کبھی بدفالی اور بدشگونی کا خیال دل میں نہ آتا ہو۔ لیکن اللہ تعالیٰ اس کو توکل کے ذریعہ زائل فرمادیتے ہیں۔ جب آدمی اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرتا ہے تو وہ توہمات دل سے نکل جاتے ہیں۔

بدفالی اور بدشگونی لینا

اس حدیث میں بدفالی اور بدشگونی کی ممانعت فرمائی ہے، جیسے سکھوں کے اندر یہ مشہور ہے کہ اگر یہ گھر سے کسی مقصد کے لئے نکلتے اور سامنے سے بلی راستہ کاٹ جائے تو یہ کہتے ہیں کہ یہ سفر

اب منحوس ہوگیا۔ اس لئے اس وقت واپس آجاتے ہیں اور سفر ملتوی کردیتے ہیں۔ مثلاً کوا بائیں طرف اڑ گیا تو اس سے بدفالی لیتے ہیں۔ یہ بدفالی شرک کا ایک شعبہ ہے۔ اور یہاں جہاد میں اس کا ذکر خاص طور پر اس لئے کیا کہ جب لوگ جنگ کے لئے نکلتے ہیں تو اس وقت لوگ بدشگونی بہت کرتے ہیں، اس لئے اس کو منع کیا گیا۔ البتہ نیک فال لینا جائز ہے۔ مثلاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر کے لئے روانہ ہوتے اور اس وقت "یا نجیح" کا کلمہ کسی کی زبان سے سن لیتے تو آپ خوش ہوتے اور فرماتے کہ ہم نے آغاز سفر ہی میں نجاح کا کلمہ سن لیا۔ انشاء اللہ، اللہ تعالیٰ ہمیں کامیابی عطا فرمائیں گے۔ لیکن بدفالی جائز نہیں

﴿عن انس رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا عدوی ولا طیرہ واحب الفال قالوا: یا رسول اللہ وما الفال؟ قال الکلمۃ الطیبۃ﴾ (۲۶۷)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: عدویٰ اور بدفالی نہیں اور میں فال کو پسند کرتا ہوں۔ صحابہ نے پوچھا یا رسول اللہ! فال کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: اچھا کلمہ۔

ایک کی بیماری دوسرے کو لگنے کا عقیدہ

"عدویٰ" کے معنی ہیں بیماری کا ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف متعدی ہونا۔ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بیماری ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل نہیں ہوتی۔ اس کی نفی نہیں کی گئی بلکہ زمانہ جاہلیت میں "عدویٰ" ایک مخصوص عقیدہ تھا۔ وہ یہ کہ بیماری کے اندر بذات خود دوسرے کو لگنے کی تاثیر ہے۔ معاذ اللہ۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے بغیر بھی۔ جاہلیت کے اس غلط عقیدے کی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں نفی فرمائی۔ لیکن اگر کوئی شخص اسباب کے درجے میں یہ کہے کہ یہ بیماری ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف متعدی ہوتی ہے، لیکن وہ بیماری خود مؤثر بالذات نہیں بلکہ اللہ کی مشیت اور حکم سے ہوتی ہے۔ اگر کوئی یہ اعتقاد رکھے تو یہ اس حدیث کے منافی نہیں۔ لہٰذا جن احادیث میں یہ آیا ہے کہ فو من المجذوم فرارک من الاسد اس کا مطلب یہ ہے کہ سبب کے درجے میں احتیاط کرنی چاہئے اور یہ احتیاط اس حکم کے منافی نہیں۔ اور خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجذوم کے ساتھ کھانا

کھایا، یہ بتانے کے لئے کہ بیماری کی ذات میں کوئی تاثیر نہیں ہے جب تک اللہ تعالیٰ کی مشیت نہ ہو۔

﴿عن انس بن مالک رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یعجبه اذا خرج لحاجته ان یسمع یا راشد یا نجیح﴾
(۲٦۸)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی سفر وغیرہ کے لئے نکلتے تو آپ "یا راشد یا نجیح" کے کلمات سننے کو پسند فرماتے تھے۔ "راشد" رشد سے نکلا ہے، اور لفظ "نجیح" نجاح سے نکلا ہے، دونوں چیزیں ایک مسافر کے لئے یا کسی ضرورت سے باہر نکلنے والے کے لئے خیر و برکت کی باعث ہیں۔ رشد کے معنی ہیں ہدایت، اور نجاح کے معنی ہیں کامیابی۔

باب ماجاء فی وصیة النبی صلی الله علیه وسلم فی القتال

﴿عن سلیمان بن بریدة عن ابیه قال: کان رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا بعث امیرا علی جیش اوصاه فی خاصة نفسه بتقوی الله ومن معه من المسلمین خیرا۔ وقال: اغزوا بسم الله وفی سبیل الله قاتلوا من کفر بالله ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا ولیدا فاذا لقیت عدوک من المشرکین فادعهم الی احدی ثلث خصال او خلال ایتها اجابوک فاقبل منهم وکف عنهم ادعهم الی الاسلام والتحول من دارهم الی دارالمهاجرین واخبرهم انهم ان فعلوا ذلک فان لهم ماللمها جرین وعلیهم ما علی المهاجرین وان ابوا ان یتحولوا فاخبرهم انهم یکونون کاعراب المسلمین یجری علیهم ما یجری علی الاعراب لیس لهم فی الغنیمة والفیئ شیئ الا ان یجاهدوا فان ابوا فاستعن بالله علیهم وقاتلهم واذا حاصرت حصنا

فارادوک ان تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه واجعل لهم ذمتك وذمم اصحابك فانكم ان تخفروا ذممكم وذمم اصحابكم خيرلكم من ان تخفروا ذمة الله وذمة رسوله واذا حاصرت اهل حصن فارادوك ان تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم ولكن انزلهم على حكمك فانك لا تدري اتصيب حكم الله فيهم ام لا اونحوذا﴾ (۲۶۹)

حضرت بریدۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر پر کسی کو امیر بنا کر بھیجتے تو آپ اس کو یہ وصیت کرتے کہ وہ اپنے نفس کے معاملات میں اللہ سے ڈرے، اور جو لوگ ان کے ساتھ ہوتے ان کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کی وصیت کرتے، اور فرماتے کہ بسم اللہ پڑھ کر اللہ کے راستے میں جہاد کرو اور کافروں سے قتال کرو اور مال غنیمت میں خیانت مت کرو۔ اور بدعہدی مت کرو۔ اور کسی کو مثلہ مت کرو۔ اور کسی بچے کو قتل مت کرو۔ اور جب تمہارا مقابلہ تمہارے مشرک دشمن سے ہو تو تم ان کو تین میں سے ایک بات کی دعوت دو۔ اگر وہ ان تین میں سے کسی ایک پر راضی ہوجائیں تو تم ان سے قبول کرلو اور پھر ان سے رک جاؤ اور ان سے قتال نہ کرو۔ سب سے پہلے ان کو اسلام کی دعوت دو اور یہ کہ وہ اپنے گھروں سے دارالمہاجرین کی طرف منتقل ہوجائیں۔ اور ان کو بتادو کہ اگر وہ ایسا کریں گے تو ان کے وہی حقوق اور وہی فرائض ہوں گے جو دوسرے مہاجرین کے ہیں۔ اور اگر وہ لوگ اپنی جگہ سے منتقل ہونے سے انکار کردیں یعنی اسلام تو لائیں لیکن ہجرت نہ کریں تو اس صورت میں ان پر وہی احکام جاری ہوں گے جو دوسرے اعراب المسلمین کے ہوتے ہیں۔ اور مال غنیمت اور مال فئی میں سے اس وقت تک ان کو کوئی حصہ نہیں ملے گا جب تک وہ جہاد نہ کریں۔ اور اگر وہ اس سے بھی انکار کریں تو پھر اللہ تعالیٰ کی مدد مانگتے ہوئے ان سے قتال کرو۔ اور اگر تم کسی قلعے کا محاصرہ کرلو اور وہ لوگ یہ چاہیں کہ تم ان کو اللہ اور اللہ کے رسول کا ذمہ دو، تو تم ان سے یہ مت کہو کہ ہم اللہ اور اللہ کے رسول کا ذمہ دیتے ہیں، بلکہ یہ کہو کہ ہم اپنا اور اپنے ساتھیوں کا ذمہ دیتے ہیں۔ اس لئے کہ اللہ اور اس کے رسول کی ذمے کی بے حرمتی کرنا یہ زیادہ شدید ہے اس بات سے کہ انسان اپنے ذمے کی بے حرمتی کرلے۔ اسی طرح اگر تم کسی قلعے کا محاصرہ کرلو اور وہ لوگ یہ چاہیں کہ تم ان کو اللہ کے حکم پر اتارو، یعنی اللہ کے فیصلے پر مصالحت کرنا چاہیں تو تم ایسا مت کرو بلکہ ان سے یہ

کہو کہ ہم تم کو اپنے فیصلے پر اتارتے ہیں، اس لئے کہ تمہیں کیا معلوم کہ جو تم فیصلہ کررہے ہو وہ اللہ کے حکم کے مطابق ہے یا نہیں؟ لہٰذا اپنے فیصلے کو اللہ کا فیصلہ قرار نہ دو۔

﴿عن انس بن مالک رضی الله عنه قال کان النبی صلی الله علیه وسلم لا یغیر الا عند صلوة الفجر فان سمع اذانا امسک والا اغار واستمع ذات یوم فسمع رجلا یقول الله اکبر فقال علی الفطرة فقال اشهدان لا اله الا الله قال خرجت من النار﴾

(   )

حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز کے وقت حملہ کیا کرتے تھے، اگر اذان سنتے تو رک جاتے ورنہ حملہ کردیتے۔ ایک دن آپ نے اذان کی آواز سننے کے لئے کان لگائے تو ایک شخص کو سنا، وہ اللہ اکبر اللہ اکبر کہہ رہا تھا تو آپ نے فرمایا کہ فطرت اسلام پر ہے، پھر اس شخص نے اشہدان لا الہ الا اللہ کہا تو آپ نے فرمایا کہ تو آگ سے نکل گیا۔



بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

ابواب فضائل الجهاد

باب فضل الجهاد

عن ابی هريرة رضی اللّٰه عنه قال: قيل يا رسول اللّٰه ما يعدل الجهاد قال: انكم لا تستطيعونه فردوا عليه مرتين او ثلاثا كل ذلك يقول لا يستطيعونه فقال فی الثالثة مثل المجاهد فی سبيل اللّٰه مثل الصائم القائم الذی لا يفتر من صلوة ولا صيام حتى يرجع المجاهد فی سبيل اللّٰه (۲۷۰)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کونسا عمل جہاد کے برابر ہے؟ آپ نے جواب میں فرمایا کہ تم لوگ اس عمل کی استطاعت نہیں رکھتے، دو تین مرتبہ لوگوں نے سوال کیا تو آپ نے ہر مرتبہ یہی جواب دیا کہ تم لوگ اس کی استطاعت نہیں رکھتے۔ تیسری مرتبہ کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ اللہ کے راستے میں مجاہد کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی نمازی اور روزہ دار جو نماز اور روزے میں کوئی فتور اور نقص نہیں آنے نہیں دیتا۔ یہاں تک کہ وہ مجاہد جہاد سے واپس آجائے۔ (ترجمہ از مرتب)

عن انس بن مالك رضی اللّٰه عنه قال: قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: يقول اللّٰه المجاهد فی سبيلی هو علی ضمان ان قبضته اورثته الجنة وان رجعته رجعته باجر اوغنيمة (۲۷۱)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ جل شانہ فرماتے ہیں کہ میرے راستے میں جہاد کرنے والے کی ذمہ داری مجھ پر ہے۔ اگر میں اس کی روح قبض کرتا ہوں تو اس کو جنت کا وارث بناتا ہوں۔ اور اگر اس کو واپس بھیجتا ہوں تو اجر یا

مال غنیمت کے ساتھ واپس کرتا ہوں۔ (ترجمہ از مرتب)

باب ماجاء فی فضل من مات مرابطا

﴿فضالة بن عبید رضی اللّٰه عنه یحدث عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم انه قال: کل میت یختم علی عمله الا الذی مات مرابطا فی سبیل اللّٰه فانه ینمی له عمله الی یوم القیمة ویامن فتنة القبر وسمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یقول: المجاهد من جاهد نفسهٗ﴾ (۲۷۲)

حضرت فضالۃ بن عبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ ہر مرنے والے شخص کے اعمال پر اس کی موت کے وقت مہر لگادی جاتی ہے۔ مگر جو شخص اللہ کی راہ میں محافظ کے فرائض انجام دیتے ہوئے مرجائے تو اس کے عمل کو قیامت تک بڑھایا جاتا ہے اور وہ شخص قبر کے فتنے سے محفوظ رہتا ہے۔ اور میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ مجاھد وہ ہے جو اپنے نفس سے جہاد کرے (یعنی اس کی اتباع نہ کرے)

باب ماجاء فی فضل الصوم فی سبیل اللّٰه

﴿عن ابی هریرة رضی اللّٰه عنه عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: من صام یوما فی سبیل اللّٰه زحزحه اللّٰه عن النار سبعین خریفا احدهما یقول سبعین والاخر یقول اربعین﴾ (۲۷۳)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے جہاد کے دوران ایک دن کا روزہ رکھا، اللہ تعالیٰ دوزخ کی آگ سے اس کو ستر برس کی مسافت تک دور کردیں گے۔ ایک راوی ستر اور دوسرے راوی چالیس برس فرماتے ہیں۔

﴿عن ابی سعید الخدری رضی اللّٰه عنه عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال لا یصوم عبد یوما فی سبیل اللّٰه الا باعد ذلک الیوم النار عن وجهه سبعین خریفا﴾ (۲۷۴) (ترجمہ واضح ہے)

﴿عن ابی امامۃ رضی اللّٰہ عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: من صام یوما فی سبیل اللّٰہ جعل اللّٰہ بینہ وبین النار خندقا کما بین السماء والارض﴾ (۲۷۵)

حضرت ابوامامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے جہاد کے دوران ایک دن کا روزہ رکھا، اللہ تعالیٰ اس کے اور جہنم کے آسمان اور زمین کے فاصلے کے برابر ایک خندق بنادیتے ہیں۔

باب ماجاء فی فضل النفقة فی سبیل اللّٰہ

﴿عن خریم بن فاتک قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: من انفق نفقۃ فی سبیل اللّٰہ کتبت لہ سبع مائۃ ضعف﴾ (۲۷۶)

حضرت خریم بن فاتک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص جہاد کے راستے میں کچھ خرچ کرتا ہے تو اس کے لئے ایک کے بدلے سات سو گنا لکھا جاتا ہے۔

باب ماجاء فی فضل الخدمة فی سبیل اللّٰہ

﴿عن عدی بن حاتم الطائی رضی اللّٰہ عنہ انہ سال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ای الصدقۃ افضل؟ قال: خدمۃ عبد فی سبیل اللّٰہ اوظل فسطاط اوطرقۃ فحل فی سبیل اللّٰہ﴾

(۲۷۷)

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کونسا صدقہ افضل ہے؟ آپ نے فرمایا کہ اللہ کے راستے میں کسی غلام کی خدمت پیش کردی جائے۔ یعنی کسی مجاہد کو غلام دیدیا کہ وہ غلام اس مجاہد کی خدمت کرے گا۔ یا کسی خیمے کا سایہ۔ یعنی کسی مجاہد کو خیمہ دیدیا تاکہ وہ مجاہد جہاد کے دوران اس خیمے سے سایہ حاصل کرے۔ یا اللہ کی راہ میں کوئی نر دیدینا۔ یعنی کوئی شخص دوسرے کو اپنا نر دیدیتا ہے کہ وہ اس نر کے ذریعہ مادہ

سے جفتی کرائے اور اس سے جو بچہ پیدا ہو اس کو جہاد میں استعمال کرے۔ یہ بھی بڑا صدقہ ہے۔

باب ماجاء فیمن جھز غازیا

﴿عن زید بن خالد الجھنی رضی اللّٰہ عنہ عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: من جھز غازیا فی سبیل اللّٰہ فقد غزی ومن خلف غازیا فی اھلہ فقد غزی﴾ (۲۷۸)

حضرت زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص اللہ کی راہ میں جانے والے غازی کا سامان تیار کرائے گا۔ وہ بھی جہاد کرنے والوں کے حکم میں ہوگا۔ اور جو شخص مجاہدین کے اہل و عیال کی نگہبانی کرے گا وہ بھی انہی کے حکم میں ہوگا۔

باب من اغبرت قدماہ فی سبیل اللہ

﴿عن یزید بن ابی مریم قال: لحقنی عبایۃ بن رفاعۃ بن رافع وانا ماش الی الجمعۃ فقال: ابشر فان خطاک ھذہ فی سبیل اللّٰہ سمعت اباعبس یقول: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: من اغبرت قدماہ فی سبیل اللّٰہ فھما حرام علی النار﴾ (۲۷۹)

حضرت یزید بن ابو مریمؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ کی نماز کے لئے جاتے وقت راستے میں مجھے عبایہ بن رفاعہ بن رافع ملے اور فرمایا کہ خوشخبری سن لو، تمہارے اٹھنے والے یہ قدم اللہ کی راہ میں ہیں۔ میں نے ابوعبس رضی اللہ عنہ سے سنا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس کے قدم اللہ کی راہ میں گرد آلود ہوئے وہ قدم آگ پر حرام ہوجاتے ہیں۔

باب ماجاء فی فضل الغبار فی سبیل اللہ

﴿عن ابی ھریرۃ رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: لا یلج النار رجل بکی من خشیۃ اللّٰہ حتی یعود

اللبن فی الضرع ولا یجتمع غبار فی سبیل اللّٰه ودخان جهنم ﴾
(۲۸۰)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اللہ کے خوف سے رویا ہو وہ اس وقت تک دوزخ میں داخل نہ ہوگا جب تک دودھ تھن میں واپس نہ چلا جائے۔ یعنی جس طرح دودھ تھنوں میں واپس جانا ممکن نہیں اسی طرح ایسے شخص کا جہنم میں جانا بھی ممکن نہیں۔ اور اللہ کے راستے کا غبار اور جہنم کا دھواں دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔

احادیث میں جہاں کہیں لفظ "فی سبیل اللہ" آیا ہے، اس کا براہ راست "جہاد" پر ہی اطلاق ہوتا ہے، لیکن یہ اور بات ہے کہ دین کے جو اور اعمال کئے جارہے ہیں یا جو شخص دین کی کسی اور خدمت میں مشغول ہے تو امید ہے کہ انشاء اللہ وہ بھی اللہ کی رحمت سے "فی سبیل اللہ" کے حکم میں داخل ہوگا۔ لیکن بحیثیت مجموعی زیادہ تر "فی سبیل اللہ" سے مراد جہاد ہی ہوتا ہے۔

باب ما جاء من شاب شيبة في سبيل الله

﴿ عن سالم بن ابی الجعد ان شرحبیل بن السمط قال: یا کعب بن مرة حدثنا عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم واحذر قال سمعت النبی صلی اللّٰه علیه وسلم یقول: من شاب شیبة فی الاسلام کانت له نورا یوم القیامة ﴾ (۲۸۱)

حضرت سالم بن الجعد سے روایت ہے کہ حضرت شرجیل بن سمط نے حضرت کعب بن مرہ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ ہمیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سنائیے۔ اور احتیاط سے کام لیجئے۔ تو اس پر حضرت کعب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ جو شخص اسلام میں بوڑھا ہوگیا تو وہ بڑھاپا قیامت کے دن اس کے لئے نور کی شکل میں ہوگا۔

﴿ عن عمرو بن عبسة رضی اللّٰه عنه ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال: من شاب شیبة فی سبیل اللّٰه کانت له نورا یوم القیامة ﴾ (۲۸۲)

حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو

شخص اللہ کی راہ میں جہاد کرتے ہوئے بوڑھا ہوگیا تو قیامت کے دن وہ بڑھاپا اس کے لئے نور کی شکل میں ہوگا۔

باب ماجاء من ارتبط فرسا فی سبیل اللہ

عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: الخیل معقود فی نواصیها الخیر الی یوم القیمة الخیل ثلاثة هی لرجل اجر وهی لرجل ستر وهی علی رجل وزر فاما الذی هی له اجر فالذی یتخذها فی سبیل اللہ فیعد هاله هی له اجر لا یغیب فی بطونها شیئا الاکتب اللہ له اجرا

(۲۸۳)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: گھوڑوں کی پیشانی میں قیامت تک خیر بندھی ہوئی ہے۔ اور گھوڑے تین قسم کے ہیں: پہلی قسم وہ ہے جو آدمی کے لئے اجر و ثواب کا باعث ہے، دوسری قسم وہ ہے جو پردہ پوشی کا باعث ہے، تیسری قسم وہ ہے جو آدمی کے لئے بار ہے یعنی عذاب اور گناہ کا باعث ہے۔ پہلی قسم کا گھوڑا جو اجر و ثواب کا باعث ہے یہ وہ گھوڑا ہے جس کو انسان اللہ کی راہ میں جہاد کے لئے پالے اور اس کو تیار کرے، اور وہ گھوڑا جو چارہ بھی کھائے گا اس پر بھی اس کے لئے اجر لکھا جائے گا۔

باب ماجاء فی فضل الرمی فی سبیل اللہ

عن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن ابی حسین رضی اللہ عنه ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم قال: ان اللہ لیدخل بالسهم الواحد ثلثة الجنة صانعه یحتسب فی صنعته الخیر والرامی به والممد به قال: ارموا وارکبوا ولان ترموا احب الی من ان ترکبوا کل ما یلهو به الرجل المسلم باطل الا رمیة بقوس وتادیبه فرسه وملاعبته اهله فانهن من الحق (۲۸۴)

حضرت عبد اللہ بن عبد الرحمٰن بن ابی حسین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس

صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ ایک تیر کی وجہ سے تین آدمیوں کو جنت میں داخل فرمائیں گے، ایک اس کے بنانے والے کو جو اچھی نیت سے اس کو بنائے گا۔ دوسرے تیر پھینکنے والے کو، اور تیسرے اس شخص کو جو تیر اٹھا کر دینے والا ہے۔ پھر آپ نے فرمایا کہ تیراندازی کرنا اور گھوڑ سواری سیکھو۔ اور تیر پھینکنا گھوڑ سواری سے بہتر ہے۔ ہر وہ کھیل جو مسلمان کھیلتا ہے سب باطل ہیں سوائے تیراندازی کے اور گھوڑے کو سدھانے کے اور بیوی کے ساتھ ملاعبت کے، یہ تینوں درست ہیں۔

﴿عن ابی نجیح السلمی قال: سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: من رمی بسھم فی سبیل اللّٰہ فھولہ عدل محرر﴾ (۲۸۵)

حضرت ابونجیح سلمی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو شخص اللہ کی راہ میں تیر پھینکتا ہے تو اس کا ایک تیر پھینکنا ایک غلام آزاد کرنے کے برابر ہے۔

باب ماجاء فی فضل الحرس فی سبیل اللّٰہ

﴿عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنھما قال: سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: عینان لا تمسھما النار عین بکت من خشیۃ اللّٰہ وعین باتت تحرس فی سبیل اللّٰہ﴾ (۲۸۶)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ دو آنکھیں ایسی ہیں کہ ان کو جہنم کی آگ نہیں چھوئے گی۔ ایک وہ آنکھ جو اللہ کے خوف سے روئی ہو۔ دوسری وہ آنکھ جس نے اللہ کی راہ میں پہرہ دیتے ہوئے رات گزاری ہو۔

باب ماجاء فی ثواب الشھید

﴿عن ابن کعب بن مالک عن ابیہ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: ان ارواح الشھداء فی طیر خضر تعلق من ثمر الجنۃ او شجر الجنۃ﴾ (۲۸۷)

حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: شہداء کی روحیں سبز پرندوں میں جنت کے پھلوں یا درختوں سے کھاتی پھرتی ہیں۔

ان شہداء کی فضیلت یہ ہے کہ ان کی روحیں آزاد ہیں۔ جنت میں جہاں چاہتی ہیں چلی جاتی ہیں ان کے اوپر کوئی پابندی نہیں ہے۔ لیکن یہ سوال کہ وہ کس طرح سبز پرندوں کے اندر داخل ہوتی ہیں؟ اس کی کیفیت تو اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے، ہم نہیں جانتے۔ واقعہ یہ ہے کہ مرنے کے بعد ارواح کا مستقر کیا ہوتا ہے؟ وہ کہاں رہتی ہیں؟ اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ قبر پر رہتی ہیں۔ اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آزاد پھرتی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ "مقام علیین" میں چلی جاتی ہیں۔ اور علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الروح کے اندر لکھا ہے کہ ہر انسان کی روح کے ساتھ جدا جدا معاملہ کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ کسی انسان کی روح کے بارے میں یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ اس کی روح کہاں جائے گی۔ البتہ شہداء کی روحوں کے بارے میں احادیث کے اندر خاص طور پر بیان فرمادیا ہے کہ ان کو آزادی حاصل ہوتی ہے اور جنت میں سبز پرندوں کی شکل میں جہاں چاہتی ہیں چلی جاتی ہیں اور کھاتی پیتی پھرتی ہیں۔ لیکن اس بارے میں کچھ پتہ نہیں کہ کیا شہداء کی روحیں ان پرندوں کے اندر حلول کرجاتی ہیں یا ان کی شکلیں قدرتی طور پر پرندوں کی شکل میں تبدیل ہوجاتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے، ہم اس کی کنہ اور کیفیت سے واقف نہیں۔ بس خلاصہ یہ ہے کہ ان کو شکل بھی حسین و جمیل عطا کی جاتی ہے اور ان کو آزادی بھی عطا کی جاتی ہے۔

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله عليه وسلم قال: عرض علی اول ثلثة يدخلون الجنة شهيد وعفيف متعفف وعبد احسن عبادة الله ونصح لمواليه﴾ (۲۸۸)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میرے سامنے وہ تین شخص پیش کئے گئے جو سب سے پہلے جنت میں داخل ہوں گے۔ ایک شہید۔ دوسرا حرام سے اور شبہات سے پرہیز کرنے والا۔ تیسرا وہ بندہ جو اچھی طرح عبادت کرے اور اپنے مالک کی بھی اچھی طرح خدمت کرے۔

﴿عن انس رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: القتل فی سبيل الله يكفر كل خطيئة، فقال جبرئيل الا

الدین فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الا الدین ﴾

(۲۸۹)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ کی راہ میں قتل ہوجانا ہر گناہ کا کفارہ ہے۔ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا: قرض کے علاوہ۔ آپ نے بھی فرمایا: قرض کے علاوہ۔

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم انہ قال: مامن عبد یموت لہ عند اللّٰہ خیر یحب ان یرجع الی الدنیا وان لہ الدنیا وما فیھا الا الشھید لما یری من فضل الشھادۃ فانہ یحب أن یرجع الی الدنیا فیقتل مرۃ اخری ﴾

(۲۹۰)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کوئی بندہ ایسا نہیں ہے جس کا انتقال ہوجائے اور اللہ کے نزدیک اس کے لئے بہترین صلہ ہو، کہ وہ دنیا کی طرف واپس لوٹ جانے کو پسند کرے، اگرچہ دنیا میں اس کو پوری دنیا ومافیہا مل رہی ہو سوائے شہید کے۔ کہ وہ شہادت کی فضیلت اور مرتبہ دیکھ کر یہ خواہش کرے گا کہ وہ دنیا میں دوبارہ جائے اور دوبارہ اسے قتل کردیا جائے۔

باب ماجاء فی فضل الشھداء عند اللّٰہ

﴿عمر بن الخطاب یقول سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: الشھداء اربعۃ رجل مؤمن جید الایمان لقی العدو فصدق اللّٰہ حتی قتل فذلک الذی یرفع الناس الیہ اعینھم یوم القیمۃ ھکذا ورفع راسہ حتی وقعت قلنسوتہ فلا ادری قلنسوۃ عمر اراد ام قلنسوۃ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم الخ ﴾ (۲۹۱)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ شہداء کی چار قسمیں ہیں، ایک وہ جو مؤمن تھا اور اس کا ایمان بھی اچھا تھا۔ یعنی ایمان کے تقاضوں

پر عمل کیا تھا اور اس نے اللہ کے ساتھ اپنے کئے ہوئے وعدے کو سچا کر دکھایا حتی کہ وہ جہاد میں شہید ہوگیا تو یہ وہ شخص ہے جس کی طرف لوگ قیامت کے روز اپنی آنکھیں اٹھاکر یوں دیکھیں گے، یہ کہتے ہوئے انہوں نے اپنا سر اتنا بلند کیا کہ ان کی ٹوپی گر گئی راوی کہتے ہیں کہ مجھے معلوم نہیں کہ یہ بیان کرتے ہوئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ٹوپی گر گئی۔ یا یہ ٹوپی کا واقعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پیش آیا۔ بہرحال یہ بتانا مقصود ہے کہ ان کا درجہ اتنا بلند ہوگا کہ لوگ اس طرح آنکھیں اٹھاکر دیکھیں گے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ ایک مؤمن جید الایمان تھا۔ (لیکن کمزور اعضاء اور کمزور دل کا آدمی تھا) جب دشمن کا سامنا ہوا تو اس کو بزدلی کی وجہ سے ایسا لگتا تھا کہ اس کی کھال میں طلح کے کانٹے چبھا دیئے گئے ہیں۔ یعنی کمزوری کی وجہ سے اس کو ڈر اور خوف محسوس ہو رہا تھا کہ اسی حال میں اس کو ایک ایسا تیر لگا جس کا مارنے والا نظر نہیں آرہا تھا۔ "سہم غرب" ایسے تیر کو کہا جاتا ہے جس کا مارنے والا سامنے نہ ہو۔ اس تیر نے اس کو قتل کردیا۔ ایسا شخص دوسرے درجے پر ہوگا۔ اس لئے کہ اگرچہ اس کو ڈر لگ رہا تھا کمزور تھا، اور اس کے دل میں بزدلی پیدا ہو رہی تھی لیکن اس کے باوجود وہ اللہ کی راہ میں نکلا اور شہید ہوگیا، اس کو بھی دوسرا درجہ ملے گا۔

تیسرا شخص وہ ہے جو ایسا مؤمن تھا کہ اس نے عمل صالح کے ساتھ دوسرے برے اعمال بھی ملالئے تھے یعنی دونوں قسم کے اعمال کئے تھے، اچھے بھی اور برے بھی۔ جب دشمن سے مقابلہ ہوا تو اس نے اللہ سے کئے ہوئے وعدے کو سچا کر دکھایا یہاں تک کہ وہ شہید ہوگیا۔ یہ شخص تیسرے درجے میں ہوگا۔

چوتھا وہ شخص جو کہ مؤمن تو تھا لیکن اپنی جان پر ظلم کیا ہوا تھا یعنی زندگی میں اچھے اعمال کم اور برے اعمال زیادہ کئے تھے۔ جب دشمن سے مقابلہ ہوا تو اس نے بھی اللہ سے کئے ہوئے وعدے کو سچا کر دکھایا۔ یہ شخص چوتھے درجے میں ہوگا۔

باب ماجاء فی غزو البحر

عن انس رضی اللّٰہ عنہ انہ سمعہ یقول: کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یدخل علی ام حرام بنت ملحان فتطعمہ وکانت ام حرام تحت عبادۃ بن الصامت فدخل علیہا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یوما فاطعمتہ وحبستہ تفلی راسہ

فنام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ الخ (۲۹۲)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام حرام بنت ملحان کے گھر تشریف لے جایا کرتے تھے۔ یہ ایک انصاری صحابیہ تھیں اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی خالہ تھیں۔ وہ آپ کو کھانا کھلاتی تھیں۔ اور وہ خاتون حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ کی بیوی تھیں، ایک دن جب آپ ان کے گھر تشریف لے گئے تو انہوں نے آپ کو کھانا کھلایا اور آپ کے سر کی جوئیں تلاش کرنے کے لئے آپ کو روک لیا۔ ہوسکتا ہے کہ یہ خاتون دور کے رشتے سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی محرم ہوں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نزول حجاب سے پہلے کا واقعہ ہو۔ بہرحال، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سوگئے۔ اور جب آپ بیدار ہوئے تو آپ کے چہرہ مبارک پر تبسم تھا۔ یہ فرماتی ہیں کہ میں نے پوچھا کہ یارسول اللہ! آپ کے ہنسنے کی کیا وجہ ہے؟ آپ نے فرمایا کہ خواب میں میری امت کے کچھ لوگ میرے سامنے پیش کئے گئے اس حال میں کہ وہ اللہ کے راستے میں جہاد کررہے تھے اور سمندر کی موجوں پر سواری کررہے تھے۔ اور اس طرح سواری کررہے تھے جیسے تخت پر بادشاہ بیٹھے ہوں میں نے کہا کہ یارسول اللہ! آپ میرے لئے دعا فرمادیں کہ اللہ تعالیٰ مجھے ان میں شامل فرمادیں۔ آپ نے ان کے لئے دعا فرمادی۔ اور پھر آپ نے سر رکھا اور دوبارہ سوگئے۔ پھر آپ نے دوبارہ تبسم کے ساتھ بیدار ہوئے، میں نے پھر سوال کیا کہ یارسول اللہ! آپ کے تبسم کی وجہ کیا تھی؟ آپ نے پھر وہی جواب دیا جو پہلے دیا تھا۔ میں نے کہا کہ یارسول اللہ! آپ میرے لئے ان میں شامل ہونے کی دعا فرمادیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ تم پہلے جماعت میں شامل ہو، لہٰذا دوسری جماعت میں شامل نہیں ہوگی۔

صحابہ کرام کا قبرص فتح کرنا

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ کو خواب میں دو منظر دکھائے گئے جن میں صحابہ کرام جہاد کے لئے سمندر کا سفر کررہے تھے۔ ان میں سے پہلا خواب تو اس طرح پورا ہوا کہ مسلمانوں نے قبرص پر حملہ کیا۔ یہ ایک جزیرہ ہے اور آجکل ترکی اور یونان کا اس پر جھگڑا چل رہا ہے۔ یہ جزیرہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانے میں فتح ہوا تھا، جب صحابہ کرام قبرص پر حملہ کرنے کے لئے نکلے اور سمندر کا سفر کیا تو اور اس وقت حضرت ام حرام رضی اللہ عنہا ان کے ساتھ تھیں، جب یہ

خاتون ساحل پر اتریں تو وہاں یہ اپنے گھوڑے سے گر گئیں اور اسی میں ان کا انتقال ہوگیا۔ یہ قبرص پر سمندر کے سفر کا پہلا غزوہ تھا۔

مسلمانوں کا قسطنطنیہ پر پہلا حملہ

اور سمندر کے سفر کا دوسرا غزوہ وہ تھا جس میں صحابہ کرام نے قسطنطنیہ پر حملہ کیا تھا۔ قسطنطنیہ پر پہلا حملہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ہوا تھا اور یہ حملہ یزید کی سربراہی میں ہوا تھا۔ اور اس میں حضرات حسنین رضی اللہ عنہما بھی شامل تھے۔ اور اسی غزوہ میں حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ بھی تھے جن کا وہیں محاصرے کے دوران قسطنطنیہ کے باہر انتقال ہوگیا اور وہیں ان کی قبر بنائی گئی۔ انہوں نے مرنے سے پہلے یہ وصیت کی تھی کہ دفن کے لئے مجھے قسطنطنیہ کی دیوار کے جتنے قریب لیجا سکو، اتنا قریب لے جا کر دفن کرنا، چنانچہ ان کو وہاں دفن کر دیا گیا۔

قسطنطنیہ کی فتح

لیکن صحابہ کرام کے زمانے میں قسطنطنیہ فتح نہیں ہوا تھا، بلکہ اس واقعے کے تقریباً سات سو سال بعد سلطان محمد فاتح کے ذریعہ فتح ہوا چنانچہ جب فتح ہوا کہ تو مسلمانوں نے حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کا مزار تلاش کرنا شروع کیا تو کافی جستجو کے بعد ایک دھاتی نے بتایا کہ یہاں ایک قبر ہے اور اس میں سے خوشبو آتی ہے۔ جب وہاں جا کر دیکھا تو واقعۃً وہاں قبر موجود تھی۔ چنانچہ مسلمانوں نے اس جگہ کو صاف کیا اور پھر وہاں باقاعدہ مزار بنا دیا گیا جو آج تک وہاں موجود ہے۔

باب ماجاء من يقاتل رياء اوللدنيا

﴿عن ابی موسی رضی اللہ عنه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يقاتل شجاعةً ويقاتل حميةً ويقاتل رياء فاى ذلك فى سبيل الله ؟ قال من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله﴾ (۲۹۳)

حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو اظہار شجاعت کے لئے یا ریاکاری کے لئے جہاد کرتا ہے، ان میں سے کون اللہ

کی راہ میں ہے؟ آپ نے فرمایا کہ جو شخص اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے جہاد کرے، وہ اللہ کی راہ میں ہے۔ (منہ)

﴿عن عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم انما الاعمال بالنیۃ وانما لامری ما نوی فمن کانت ھجرتہ الی اللّٰہ والی رسولہ فھجرتہ الی اللّٰہ والی رسولہ ومن کانت ھجرتہ الی دنیا یصیبھا او امراۃ یتزوجھا فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ﴾ (۲۹۴)

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اعمال کا مدار نیت پر ہے اور ہر شخص کو اس کی نیت کے مطابق جزا ملے گی۔ چنانچہ جس شخص نے اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہجرت کی، اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہوگی۔ اور جس شخص نے دنیا کے حصول کے لئے یا کسی عورت سے شادی کرنے کی غرض سے ہجرت کی، اس کی ہجرت اسی کے لئے ہے جس کے لئے اس نے ہجرت کی۔ (منہ)

باب فی الغدو والرواح فی سبیل اللّٰہ

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: لغدوۃ فی سبیل اللّٰہ اوروحۃ خیر من الدنیا وما فیھا ولقاب قوس احدکم اوموضع یدہ فی الجنۃ خیر من الدنیا وما فیھا ولو ان امراۃ من نساء اھل الجنۃ اطلعت الی الارض لاضاءت ما بینھما ولملات ما بینھما ریحا ولنصیفھا علی راسھا خیر من الدنیا وما فیھا﴾ (۲۹۵)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ کی راہ میں ایک صبح یا ایک شام چلنا دنیا و مافیھا سے بہتر ہے۔ اور تمہارے ایک کمان یا ایک ہاتھ کے برابر جنت کی جگہ دنیا و مافیھا سے بہتر ہے۔ اگر جنت کی عورتوں میں سے ایک عورت دنیا کی طرف دیکھ لے تو آسمان و زمین کے درمیان پوری کائنات روشن ہوجائے اور خوشبو سے بھر جائے اور اس کے سر کی اوڑھنی دنیا و مافیھا سے بہتر ہے۔ (منہ)

﴿عن سهل بن سعد الساعدی رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ سلم: غدوة فی سبیل اللّٰہ خیر من الدنیا وما فیھا وموضع سوط فی الجنة خیر من الدنیا وما فیھا﴾
(۲۹۶)

حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ کی راہ میں ایک صبح چلنا دنیا و مافیہا سے بہتر ہے۔ اور جنت میں ایک کوڑا رکھنے کے برابر جگہ دنیا و مافیہا سے بہتر ہے۔ (منہ)

﴿عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنھما عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: غدوة فی سبیل اللّٰہ او روحة خیر من الدنیا وما فیھا﴾ (۲۹۷)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ کی راہ میں ایک صبح یا ایک شام چلنا دنیا و مافیہا سے بہتر ہے۔ (منہ)

﴿عن ابی ھریرة رضی اللّٰہ عنہ قال: مر رجل من اصحاب النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم بشعب فیہ عیینة من ماء عذبة فاعجبتہ لطیبھا فقال لو اعتزلت الناس فاقمت فی ھذا الشعب ولن افعل حتی استاذن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فذکر ذلک لرسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فقال لا تفعل فان مقام احدکم فی سبیل اللّٰہ افضل من صلوتہ فی بیتہ سبعین عاما الا تحبون ان یغفر اللّٰہ لکم ویدخلکم الجنة اغزوا فی سبیل اللّٰہ من قاتل فی سبیل اللّٰہ فواق ناقة وجبت لہ الجنة﴾ (۲۹۸)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام میں سے ایک صحابی ایک ایسی گھاٹی میں سے گزرے جس میں ایک میٹھے پانی کا چشمہ تھا، ان صحابی کو وہ گھاٹی اپنی اچھائی کی وجہ سے پسند آگئی۔ انہوں نے کہا کہ اگر میں لوگوں سے کنارہ کش ہوجاؤں اور اس گھاٹی میں آکر مقیم ہوجاؤں۔ آگے "لو" کا جواب محذوف ہے۔ یعنی "لکان حسناً" تو بڑا اچھا ہوگا۔ مقصد یہ تھا کہ یہاں آکر اللہ کی عبادت کرتا رہوں گا اور لوگوں کے معاملات سے علیحدہ رہوں گا۔

پھر کہا کہ البتہ میں ہرگز یہ کام نہیں کروں گا جب تک حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت نہ لے لوں، چنانچہ انہوں نے یہ بات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کی تو آپ نے ان سے فرمایا کہ ایسا مت کرو۔ اس لئے کہ تم میں سے ایک شخص کا جہاد کے لئے اللہ کے راستے میں کھڑا ہونا اپنے گھر میں ستر سال نماز پڑھنے سے افضل ہے۔ کیا تم یہ پسند نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ تمہاری مغفرت فرمادے اور تمہیں جنت میں داخل فرمادے؟ اللہ کے راستے میں جہاد کرو، جو شخص اللہ تعالیٰ کے راستے میں اتنی دیر قتال کرے جتنی دیر میں اونٹنی کے تھنوں میں دوبارہ دودھ آجاتا ہے تو اس کے لئے جنت واجب ہوگئی۔ "فواق" کے معنی یہ ہیں کہ ایک مرتبہ اونٹنی کے تھنوں سے دودھ نکالا گیا، اس وقت سے لے کر دوبارہ اس کے تھنوں میں دودھ آنے تک کا جو وقفہ ہوتا ہے، اس کو "فواق" کہا جاتا ہے۔

اسلام میں رہبانیت نہیں

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابی کی اس خواہش کو رد فرمادیا کہ وہ لوگوں سے کنارہ کش ہوکر ایک گھاٹی میں بیٹھ کر اللہ اللہ کرنا شروع کردے۔ اس لئے کہ شریعت کا تقاضہ یہ ہے کہ انسان اسی دنیا میں رہے اور لوگوں سے میل ملاقات کرے، ان کے حقوق ادا کرے، اور ساتھ ہی اللہ کے راستے میں جہاد کرے جب موقع اور ضرورت پیش آئے۔ اب ان سارے فرائض سے کنارہ کشی اختیار کرکے بیٹھ جانا شرعاً مطلوب نہیں۔ اس لئے کہ اسلام میں رہبانیت نہیں، کیونکہ رہبانیت کا تقاضہ تو یہ تھا کہ سارے کاموں اور تمام لوگوں کو چھوڑ کر اکیلے بیٹھ کر اللہ کی عبادت کیا کرو، اس کے بغیر جنت نہیں مل سکتی۔ لیکن شریعت کا مطالبہ یہ ہے کہ تم اسی دنیا میں رہو، یہ بہادری نہیں ہے کہ آدمی دنیا کو چھوڑ کر بیٹھ جائے۔ بہادری یہ ہے کہ اس دنیا میں رہے اور یہ دنیا اس کو خراب نہ کرے۔ اس کے عقائد، اس کے اعمال، اس کی معاشرت، اس کے اخلاق خراب نہ ہوں۔ بلکہ اسی دنیا میں رہ کر دین کے مطابق زندگی گزارے۔ دل میں گناہوں کے تقاضے پیدا ہوں اور پھر انسان ان سے بچے تو یہ اس کا کمال ہے۔ دنیا کو چھوڑ کر بیٹھ جانا کمال نہیں۔

باب ماجاء ای الناس خیر

عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنہما ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: الا اخبرکم بخیر الناس رجل ممسک بعنان فرسہ

فی سبیل اللّٰہ الا اخبرکم بالذی یتلوہ رجل معتزل فی غنیمۃ له یودی حق اللّٰہ فیھا الا اخبرکم بشر الناس رجل یسال اللّٰہ له ولا یعطی به ﴾ (۲۹۹)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کیا تم کو میں نہ بتاؤں کہ لوگوں میں سب سے بہتر شخص کون ہے؟ لوگوں میں سب سے بہتر شخص وہ ہے جو اللہ کے راستے میں گھوڑے کی لگام پکڑے ہوئے ہو۔ اور کیا میں تم کو وہ شخص نہ بتلاؤں جو اس کے بعد دوسرے نمبر پر ہے؟ یہ وہ شخص ہے جو لوگوں سے کنارہ کش ہو کر اپنی بکریوں کے گلے میں رہتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق ادا کرتا رہتا ہے۔ یعنی زکوٰۃ اور دوسرے حقوق ادا کرتا رہتا ہے۔ اس کے ذریعہ یہ بتادیا کہ جہاد کرنے والے کا درجہ اعلیٰ ہے اور جو شخص لوگوں سے کنارہ کشی اختیار کئے ہوئے ہو اور حقوق بھی ادا کررہا ہو یہ دوسرے نمبر پر ہے۔ پھر فرمایا: کیا میں نہ بتاؤں کہ لوگوں میں سب سے برا آدمی کون ہے؟ یہ وہ شخص ہے جو دوسروں سے اللہ کا واسطہ دے کر سوال کرتا ہے لیکن اللہ کے واسطے پر دیتا نہیں ہے۔ یعنی اپنی ضرورت کے وقت لوگوں سے اللہ کا واسطہ دے کر مانگتا ہے کہ اللہ کے واسطے مجھے دیدو، لیکن جب دوسرا شخص اس سے اللہ کا واسطہ دے کر سوال کرے تو یہ اس کو نہیں دیتا۔ یہ شخص بدترین آدمی ہے۔

اور اس جملے کو اس طرح بھی پڑھا جاسکتا ہے کہ "رجل یسال باللہ ولا یعطی بہ" یعنی وہ شخص جو لوگوں سے اللہ کا واسطہ دے کر سوال کرتا ہے، لیکن اس کو دیا نہیں جاتا۔ یہ شخص اس لئے برا ہے کہ اس کے لئے مانگنا اچھی بات نہیں تھی اور پھر اللہ کا واسطہ دے کر مانگنا تو اور بھی برا ہے، پھر اگر اس کو کچھ مل جاتا تو کم از کم دنیا کے اعتبار سے تو فائدے میں رہتا۔ لیکن یہ شخص گناہ بھی کررہا ہے اور اللہ کا واسطہ دے کر مانگ رہا ہے، لیکن کوئی دیتا بھی نہیں ہے۔ ایسا شخص تو "خسر الدنیا والاخرۃ" کا مصداق ہے۔

باب ماجاء فیمن سال الشھادۃ

﴿عن معاذ بن جبل رضی اللّٰہ عنه عن النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم قال: من سال اللّٰہ القتل فی سبیله صادقا من قلبه اعطاہ اللّٰہ اجر الشھید ﴾ (۳۰۰)

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص خلوص دل کے ساتھ اللہ کے راستے میں شہید ہونے کو طلب کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو شہید کا اجر و ثواب عطا فرمادیتے ہیں۔ (منہ)

﴿سهل بن ابی امامة بن سهل بن حنيف يحدث عن ابيه عن جده عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: من سال الله الشهادة من قلبه صادقا بلغه اللّٰه منازل الشهداء وان مات علی فراشه﴾ (٣٠١)

حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص صدق دل سے اللہ تعالیٰ سے شہادت طلب کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو شہیدوں کے درجات تک پہنچادیتے ہیں اگرچہ بستر پر اس کا انتقال ہوجائے۔ (منہ)

باب ماجاء فی المجاهد والمكاتب والناكح وعون اللّٰه اياهم

﴿عن ابی هريرة رضی اللّٰه عنه قال: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: ثلاثة حق علی اللّٰه عونهم: المجاهد فی سبيل اللّٰه والمكاتب الذی يريد الاداء والناكح الذی يريد العفاف﴾ (٣٠٢)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تین آدمیوں کے معاونت کرنا اللہ تعالیٰ کے ذمے ہے۔ ایک مجاہد فی سبیل اللہ، دوسرے وہ مکاتب غلام جو بدل کتابت ادا کرنے کا ارادہ رکھتا ہو، تیسرے وہ شخص جو عفت حاصل کرنے کی نیت سے نکاح کرے۔ (من المرتب)

﴿عن معاذ بن جبل رضی اللّٰه عنه عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: من قاتل فی سبيل اللّٰه من رجل مسلم فواق ناقة وجبت له الجنه ومن جرح جرحا فی سبيل اللّٰه اونكب نكبة فانها يجئی يوم القيامة كاغزر ما كانت لونها الزعفران

وریحھا کالمسک﴾ (۳۰۳)

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس مسلمان شخص نے فواق ناقہ کے برابر بھی اللہ کے راستے میں جہاد کیا، جنت اس کے لئے واجب ہوگئی۔ اور جس شخص کو جہاد کے دوران کوئی زخم لگ گیا یا چوٹ لگ گئی تو وہ زخم قیامت کے دن بڑی صورت میں آئے گا اور اس کا رنگ زعفران کی طرح اور اس کی خوشبو مشک کی طرح ہوگی۔

باب ماجاء فی فضل من یکلم فی سبیل اللّٰہ

﴿عن ابی ھریرۃ رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: لا یکلم احد فی سبیل اللّٰہ واللّٰہ اعلم بمن یکلم فی سبیلہ الا جاء یوم القیامۃ اللون لون الدم والریح ریح المسک﴾ (۳۰۴)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ اپنے راستے میں زخمی ہونے والوں کو جانتے ہیں۔ اور کوئی شخص اللہ کے راستے میں زخمی نہیں ہوتا مگر قیامت کے روز وہ اس زخم کے ساتھ اس طرح آئے گا کہ اس زخم کے خون کا رنگ تو خون ہی کی طرح ہوگا مگر اس کی خوشبو مشک کی طرح ہوگی۔

باب ای الاعمال افضل

﴿عن ابی ھریرۃ رضی اللّٰہ عنہ قال سئل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ای الاعمال افضل؟ وای الاعمال خیر؟ فقال: ایمان باللہ ورسولہ قیل ثم ای شئی؟ قال: الجھاد سنام العمل قیل ثم ای شئی یا رسول اللّٰہ؟ قال: ثم حج مبرور﴾ (۳۰۵)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کونسا عمل افضل اور بہتر ہے؟ آپ نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا۔ عرض کیا گیا، اس کے بعد پھر؟ آپ نے فرمایا: جہاد عمل کا کوہان ہے۔ عرض کیا گیا، اس کے بعد پھر کونسا عمل؟

آپ نے فرمایا: حج مقبول۔

باب بلاترجمہ

﴿عن ابی بکر بن ابی موسی الاشعری رضی اللّٰہ عنہ قال: سمعت ابی بحضرۃ العدو یقول قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: ان ابواب الجنۃ تحت ظلال السیوف فقال رجل من القوم رث الھیئۃ: انت سمعت ھذا من رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یذکرہ قال: نعم، قال: فرجع الی اصحابہ قال: اقرا علیکم السلام وکسر جفن سیفہ فضرب بہ حتی قتل﴾ (۳۰۶)

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جنت کے دروازے تلواروں کے سائے کے نیچے ہیں۔ قوم میں سے ایک شخص نے جو پراگندہ صورت والا تھا، کہا: کیا تم نے خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات سنی ہے؟ انہوں نے فرمایا: ہاں۔ راوی فرماتے ہیں کہ وہ شخص اپنے دوستوں کے پاس واپس گیا اور ان سے کہا: میں تم کو الوداعی سلام کرتا ہوں، پھر اپنی تلوار کی میان توڑ ڈالی اور تلوار لیکر لڑنے لگا حتیٰ کہ خود قتل کردیا گیا۔

باب ماجاء ای الناس افضل؟

﴿عن ابی سعید الخدری رضی اللّٰہ عنہ قال: سئل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: ای الناس افضل؟ قال رجل یجاھد فی سبیل اللّٰہ قالوا ثم من؟ قال مؤمن فی شعب من الشعاب یتقی ربہ ویدع الناس من شرہ﴾ (۳۰۷)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا: لوگوں میں سب سے زیادہ افضل کون ہے؟ آپ نے فرمایا: وہ شخص جو اللہ کے راستے میں جہاد کرتا ہے۔ لوگوں نے عرض کیا: پھر کون (افضل ہے؟) آپ نے فرمایا: وہ شخص جو کسی پہاڑ کے دامن میں جاگزین ہو اور اپنے پروردگار سے ڈرتا رہے اور لوگوں کو اپنی برائی سے محفوظ رکھے۔

باب بلا ترجمہ

﴿عن المقدام بن معديكرب رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: للشهيد عند الله ست خصال يغفرله فى اول دفعة ويرى مقعده من الجنة ويجار من عذاب القبر ويامن من الفزع الاكبر ويوضع على راسه تاج الوقار الياقوتة منها خير من الدنيا ومافيها ويزوج اثنتين وسبعين زوجة من الحور العين ويشفع فى سبعين من اقاربه﴾ (۳۰۸)

حضرت مقدام بن معدیکرب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: شہید کے لئے اللہ تعالیٰ کے پاس چھ انعامات ہیں:

① خون کا پہلا قطرہ گرتے ہی اس کی مغفرت کردی جاتی ہے۔

② اس کو اس کا جنت میں ٹھکانہ دکھادیا جاتا ہے۔

③ عذاب قبر سے محفوظ ہوجاتا ہے اور قیامت کے دن کی بھیانک وحشت سے مامون کردیا جائے گا۔

④ اس کے سر پر یاقوت سے جڑا ہوا ایسا باوقار تاج رکھا جائے گا جس کا ایک یاقوت دنیا و مافیھا سے بہتر ہوگا۔

⑤ بہتر۷۲ بڑی آنکھوں والی حوروں سے اس کی شادی کرادی جائے گی۔

⑥ اس کے ستر قریبی رشتہ داروں کے بارے میں اس کی شفاعت قبول کی جائے گی۔

﴿عن قتادة ثنا انس بن مالك رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مامن احد من اهل الجنة يسره ان يرجع الى الدنيا غير الشهيد فانه يحب ان يرجع الى الدنيا يقول حتى اقتل عشر مرات فى سبيل الله مما يرى مما اعطاه الله من الكرامة﴾ (۳۰۹)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اہل جنت میں سے کوئی بھی اس بات کو پسند نہیں کرے گا کہ وہ دوبارہ دنیا میں بھیجا جائے۔ سوائے شہید کے کہ وہ اس بات کو پسند کرے گا کہ اس کو دوبارہ دنیا میں بھیج دیا جائے اور وہ یہ کہے

گا کہ میں دس بار اللہ کی راہ میں قتل کیا جاؤں، کیونکہ ان نعمتوں کو دیکھ چکا ہوگا جو اللہ تعالیٰ نے اس کو دی ہوں گی۔

﴿عن سهل بن سعد رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها والروحة يروحها العبد في سبيل الله اوالغدوة خير من الدنيا وما عليها وموضع سوط احدكم في الجنة خير من الدنيا وما عليها﴾ (۳۱۰)

حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ کی راہ میں ایک سرحد پر پہرہ دینا دنیا ومافیہا سے بہتر ہے۔ جہاد میں کسی شخص ایک صبح یا ایک شام گزارنا دنیا و مافیہا سے بہتر ہے، اور جنت میں تمہارے ایک کوڑے کے برابر جگہ بھی دنیا و مافیہا سے بہتر ہے۔

﴿عن محمد بن المنكدر قال: مرسلمان الفارسي بشرحبيل بن السمط وهو في مرابط له وقد شق عليه وعلى اصحابه فقال: الا احدثك يا ابن السمط بحديث سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال بلى قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول رباط يوم في سبيل الله افضل وربما قال خير من صيام شهر وقيامه ومن مات فيه وقي فتنة القبر ونمى له عمله الى يوم القيامة﴾ (۳۱۱)

حضرت محمد بن منکدر فرماتے ہیں کہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ ایک مرتبہ حضرت شرحبیل بن سمط کے پاس سے گزرے۔ وہ اپنی کمین گاہ میں پہرہ دے رہے تھے، اور ان پر اور ان کے ساتھیوں پر پہرہ دینا شاق گزر رہا تھا، حضرت سلمان نے فرمایا: اے ابن سمط! کیا میں تم کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث نہ سناؤں؟ انہوں نے فرمایا: کیوں نہیں، حضرت سلمان نے فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اللہ کے راستے میں ایک دن پہرہ دینا ایک مہینے کے روزے رکھنے اور ایک ماہ تک راتوں کو قیام کرنے سے افضل یا بہتر ہے۔ اور اگر اس دوران اس کا انتقال ہوجائے تو قبر کے فتنے سے محفوظ رہے گا اور اس کا عمل

قیامت تک بڑھتا رہے گا۔

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم من لقی الله بغير اثر من جهاد لقی الله وفيه ثلمة﴾ (۳۱۲)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص قیامت کے روز اللہ تعالیٰ سے جہاد کے اثر کے بغیر ملاقات کرے گا تو وہ اللہ تعالیٰ سے ایسی حالت میں ملاقات کرے گا کہ اس کے دین میں نقص ہوگا۔

﴿عن ابی صالح مولی عثمان بن عفان قال: سمعت عثمان رضی الله عنه وهو علی المنبر يقول انی کتمتکم حديثا سمعته من رسول الله صلی الله عليه وسلم کراهية تفرقکم عنی ثم بدالی ان احدثکموه ليختار امرا لنفسه ما بداله سمعت رسول الله صلی الله عليه وسلم يقول: رباط يوم فی سبيل الله خير من الف يوم فيما سواه من المنازل﴾ (۳۱۳)

حضرت ابوصالح مولیٰ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کو منبر پر یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث تم سے چھپائی ہوئی تھی، اس لئے کہ مجھے یہ بات پسند نہیں تھی کہ تم مجھ سے بچھڑ جاؤ۔ پھر میں نے سوچا کہ وہ حدیث تم کو سنا ہی دوں تاکہ جس کا جو جی چاہے وہ کرلے۔ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اللہ کے راستے میں ایک دن پہرہ دینا ان ہزار دنوں سے افضل ہے جو اور منازل میں گزارے ہوں۔

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: ما يجد الشهيد من مس القتل الا کما يجد احدکم من مس القرصة﴾ (۳۱۴)

حضرت ابوہریرۃ رضی للہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: شہید کو قتل ہونے کی صرف اتنی تکلیف ہوتی ہے جتنی چٹکی لینے (یا مچھر کے کاٹنے) کی تکلیف ہوتی ہے۔

﴿عن ابی امامۃ رضی اللّٰہ عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: لیس شئی احب الی اللّٰہ من قطرتین واثرین قطرۃ دموع من خشیۃ اللّٰہ وقطرۃ دم تہراق فی سبیل اللّٰہ واما الاثران فاثر فی سبیل اللّٰہ واثر فی فریضۃ من فرائض اللّٰہ﴾ (۳۱۵)

حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ کے نزدیک دو قطروں اور دو نشان سے زیادہ محبوب چیز کوئی نہیں۔ ایک آنسو کا قطرہ جو اللہ کے خوف سے نکلے۔ دوسرے خون کا وہ قطرہ جو اللہ کے راستے میں بہایا جائے۔ اور دو نشانوں میں سے ایک نشان وہ ہے جو اللہ کی راہ میں چوٹ وغیرہ لگنے سے ظاہر ہو اور دوسرا نشان وہ ہے جو اللہ کے فرضوں میں سے کسی فرض کی ادائیگی کرنے سے ظاہر ہو۔





بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

ابواب الجهاد

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

باب ماجاء في اهل العذر في القعود

﴿عن البراء بن عازب رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ائتونى بالكتف اواللوح فكتب لا يستوى القاعدون من المؤمنين وعمروبن ام مكتوم خلف ظهره فقال هل لى رخصة؟ فنزلت: غير اولى الضرر﴾ (۳۱۶)

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میرے پاس کوئی ہڈی یا تختی لاؤ۔ پھر آپ نے یہ آیت لکھوائی کہ "لا یستوی القاعدون من المؤمنین"[1] یعنی جہاد میں شرکت کرنے والے اور شرکت نہ کرنے والے دونوں برابر نہیں ہوسکتے۔ اس وقت حضرت عمرو بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے کھڑے تھے، انہوں نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! کیا میرے لئے رخصت ہے؟ اس وقت آپ پر اس آیت کا اگلا حصہ "غیر اولی الضرر" نازل ہوا۔ چنانچہ ان کو مستثنیٰ کردیا گیا۔

باب ماجاء فيمن خرج الى الغزو وترك ابويه

﴿عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنه قال: جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم يستاذنه فى الجهاد، فقال: الك والدان؟ قال: نعم قال: ففيهما فجاهد﴾ (۳۱۷)

حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص حضور اقدس صلی اللہ علیہ

(۱) النساء: ۹۵۔

وسلم کی خدمت میں آئے اور جہاد میں جانے کی اجازت طلب کی، آپ نے ان سے پوچھا کہ کیا تمہارے والدین زندہ ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ ان کے اندر جہاد کرو۔ یعنی ان کی خدمت کرو۔

والدین کی خدمت جہاد سے افضل ہے

مسئلہ یہ ہے کہ جس جگہ جہاد فرض عین نہ ہو۔ اور فرض عین اس وقت ہوتا ہے جب کوئی دشمن ہم پر حملہ کردے تو پھر اس دشمن کا دفاع فرض عین ہوجاتا ہے۔ لیکن عام حالات میں جب جہاد فرض عین نہ ہو اس وقت والدین کی خدمت جہاد سے افضل ہے۔ والناس عنه غافلون عام طور پر لوگ اس بات کا لحاظ نہیں کرتے کہ والدین کی خدمت کتنی بڑی نعمت ہے اور کتنی بڑی فضیلت کی چیز ہے۔ مسند احمد میں ایک روایت ہے کہ ایک صحابی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میں جہاد کے شوق میں آپ کے پاس آیا ہوں اور اپنے والدین کو روتا ہوا چھوڑ کر آیا ہوں، اس لئے کہ وہ لوگ میرے جانے پر راضی نہیں تھے بلکہ رنجیدہ تھے اور رو رہے تھے۔ یہ بات انہوں نے اس طرح بیان کی کہ میں جہاد کی خاطر اتنی بڑی قربانی دے کر آیا ہوں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "ارجع فاضحكهما كما ابكيتهما" واپس جاؤ اور ان کو جاکر ہنساؤ جیسے تم نے ان کو رلایا تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ والدین کی خدمت اور ان کی اجازت بہت اہم چیز ہے جس کا ہر مرحلے پر لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ آج کل لوگ اس کی پروا نہیں کرتے۔ میرے پاس کئی طالب علم درجہ تخصص میں داخلے کے لئے آئے۔ پتہ کرنے پر بتایا کہ والدین نے تو آنے کی اجازت نہیں دی تھی، میں زبردستی آگیا۔ میں نے ان سے کہا کہ تم مفتی بننے کے لئے آئے ہو اور والدین کی نافرمانی کرکے آئے ہو؟ واپس جاؤ۔ اس لئے کہ مفتی بننا فرض نہیں اور والدین کی اطاعت کرنا اور ان کی خدمت کرنا فرض عین ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ اپنا شوق پورا کرنے کا نام دین نہیں ہے بلکہ دین یہ ہے کہ جس وقت جیسا تقاضہ ہو، اس کے مطابق عمل کرے۔

باب ماجاء في الرجل يبعث سرية وحده

﴿قال ابن جريج في قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم قال عبد الله بن حذافة بعثه رسول الله صلى الله

علیه وسلم علی سریة ﴾

حضرت ابن جریجؒ قرآن کریم کی اس آیت "واطیعوا اللّٰه واطیعوا الرسول واولی الامرمنکم"[1] کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بطور لشکر کے بھیجا۔ (منہ)

(۱) سورۃ النساء (۵۹) : ۹ ۵

باب ماجاء فی کراهیة ان یسافر الرجل وحده

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰه عنه ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال لو ان الناس یعلمون ما اعلم من الوحدة ماسار راکب بلیل ﴾ (   )

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اکیلے شخص کے سفر کرنے کے بارے میں جو میں جانتا ہوں اگر لوگ اس کو جان لیں تو رات کو (اکیلے) سفر نہ کریں۔

﴿عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده رضی اللّٰه عنه ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال: الراکب شیطان والراکبان شیطانان والثلاثة رکب ﴾ (۳۱۸)

حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: راکب اگر تنہا ہو تو وہ شیطان ہے۔ اگر دو ہوں تو دو شیطان ہیں۔ اور اگر تین آدمی ہوں تو یہ قافلہ ہے، یعنی کوئی آدمی سفر میں تنہا نہ جائے، کم سے کم تین آدمی مل کر جائیں۔ یہ حکم اس لئے دیا تھا کہ اس وقت بدامنی اور قتل و غارت گری کا بازار گرم تھا۔ بعد میں یہ حکم منسوخ ہوگیا۔

باب ماجاء فی الرخصة فی الکذب والخدیعة فی الحرب

﴿جابر بن عبد اللّٰه رضی اللّٰه عنه یقول: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه سلم الحرب خدعة ﴾ (۳۱۹)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

جنگ کی بنیاد دھوکے پر ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جنگ میں بعض اوقات دشمن کو دھوکہ دینے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اب دھوکہ دینے کے دو طریقے ہوتے ہیں۔ ایک طریقہ تو یہ ہے کہ مسلمان توریہ کرے اور ایسے الفاظ بولے جس سے دشمن دھوکے میں پڑ جائیں اور دل میں صحیح معنی کی نیت ہو، یہ بالاتفاق جائز ہے۔ لیکن جنگ کے موقع پر دشمن کو گمراہ کرنے کے لئے صریح جھوٹ بولنا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ لیکن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ دھوکہ دینے کے لئے صریح جھوٹ بولنے کی بھی گنجائش ہے۔ البتہ عہد کی خلاف ورزی کے لئے جھوٹ بولنا جائز نہیں۔ لیکن جنگی تدبیر کے طور پر جھوٹ بول دینے کی بھی گنجائش ہے۔ اور اس کی تائید اس واقعہ سے معلوم ہوتی ہے کہ حضرت حجاج بن علاق رضی اللہ عنہ جب مکہ مکرمہ جانے لگے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت لی کہ میں وہاں جاکر ان سے کوئی ایسی بات کہدوں تو آپ نے ان کو اجازت دیدی تھی۔ چنانچہ جب یہ وہاں پہنچے تو انہوں نے جاکر ان سے جھوٹ جھوٹ یہ کہدیا کہ خیبر میں مسلمانوں کو شکست ہوگئی ہے۔ اب یہ خبر بالکل جھوٹی تھی۔ اس سے بعض فقہاء یہ استدلال فرماتے ہیں کہ صریح جھوٹ بولنا جائز ہے۔ لیکن بہرحال، احتیاط اسی میں ہے کہ صریح جھوٹ نہ بولے بلکہ توریہ سے کام لے۔

باب ماجاء فی غزوات النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کم غزا؟

﴿عن ابی اسحق قال کنت الی جنب زید بن ارقم فقیل لہ کم غزا النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم من غزوۃ؟ قال تسع عشرۃ فقلت کم غزوت انت معہ؟ قال سبع عشرۃ قلت وایتھن کان اول؟ قال ذات العشیراء اوالعسیراء﴾ (۳۲۰)

حضرت ابو اسحاق فرماتے ہیں کہ میں حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھا ہوا تھا تو کسی نے ان سے پوچھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کتنے غزوات کئے؟ انہوں نے فرمایا: انیس ۱۹۔ میں نے سوال کیا کہ آپ کتنے غزوات میں شریک ہوئے؟ فرمایا: سترہ ۱۷ میں۔ میں نے پوچھا کہ پہلا غزوہ کونسا تھا؟ انہوں نے فرمایا: ذات العشیراء

باب ماجاء في الصف والتعبية عند القتال

﴿عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه قال: عبانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ببدر ليلا﴾ (۳۲۱)

حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ غزوہ بدر کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے رات کے وقت ہماری صفیں بنائیں۔

باب ماجاء في الدعاء عند القتال

﴿عن ابن ابي اوفي رضي الله عنه قال: سمعته يقول يعني النبي صلى الله عليه وسلم يدعو على الاحزاب فقال: اللهم منزل الكتاب سريع الحساب اهزم الاحزاب وزلزلهم﴾

(۳۲۲)

حضرت ابن ابی اوفی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو (دشمنوں کے) لشکروں کے خلاف یہ دعا مانگتے ہوئے سنا: اے اللہ! کتاب نازل کرنے والے جلد حساب لینے والے ان لشکروں کو شکست دے اور ان کے قدم اکھاڑ دے۔ (منہ)

باب ماجاء في الالوية

﴿عن جابر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل مكة ولواءه ابيض﴾ (۳۲۳)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے تو آپ کا جھنڈا سفید تھا۔ (یعنی فتح مکہ کے دن)

باب في الرايات

﴿بعثني محمد بن القاسم الى البراء بن عازب رضي الله عنه اساله عن راية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: كانت سوداء مربعة من نمرة﴾ (۳۲۴)

حضرت محمد بن قاسم رحمۃ اللہ علیہ جو سندھ کے فاتح ہیں۔ انہوں نے جہاد پر روانہ ہونے سے پہلے اپنے غلام کو حضرات براء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس بھیجا۔ اور یہ پوچھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا جھنڈا کیسا تھا؟ غالباً پوچھنے کا مقصد یہ ہوگا کہ میں اپنا جھنڈا بھی ویسا ہی بناؤں۔ تو انہوں نے فرمایا کہ وہ جھنڈا سیاہ چکور تھا اور دھاری دار کپڑے کا تھا۔

باب ماجاء في الشعار

﴿عن المهلب بن صفرة عن من سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: ان بيتكم العدو فقولوا حم لا ينصرون﴾ (۳۲۵)

حضرت مہلب بن صفرۃ ایسے شخص سے روایت کرتے ہیں جس نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اگر رات کے وقت دشمن تم پر حملہ کردیں تو تمہارا شعار "حم لا ینصرون" ہے — "شعار" اس لفظ کو کہا جاتا ہے جو فوج کے اندر خفیہ طور پر "کوڈ ورڈ" کے طور پر مقرر کرلیا جاتا ہے۔ اور یہ اعلان کردیا جاتا ہے کہ جو شخص یہ خفیہ لفظ بولے گا وہ ہمارا آدمی ہوگا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھی اس کا رواج تھا۔ چنانچہ آپ نے "حم لا ینصرون" مقرر فرمایا تھا۔

باب ماجاء في صفة سيف رسول الله صلى الله عليه وسلم

﴿عن ابن سيربن رحمه الله تعالى قال: صنعت سيفي على سيف سمرة وزعم سمرة انه صنع سيفه على سيف رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان حنفيا﴾ (۳۲۶)

حضرت محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی تلوار حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تلوار جیسی بنائی، اور حضرت سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا خیال یہ تھا کہ ان کی تلوار حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تلوار جیسی ہے۔ اور آپ کی تلوار حنفی تھی۔ یعنی بنو حنیفہ کی بنائی ہوئی تھی۔

باب في الفطر عند القتال

﴿عن ابي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: لما بلغ

النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عام الفتح مر الظھران فاذننا بلقاء العدو فامرنا بالفطر فافطرنا اجمعین ﴾ (۳۲۷)

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ فتح مکہ کے موقع پر جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مرالظہران پر پہنچے تو ہمیں دشمنوں سے جنگ کی خبر دی اور ہمیں افطار کرنے کا حکم دیا، چنانچہ ہم سب نے افطار کرلیا۔

باب ماجاء فی الخروج عند الفزع

﴿عن انس بن مالک رضی اللّٰہ تعالی عنہ قال: رکب النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فرسا لابی طلحۃ یقال لہ مندوب فقال ما کان من فزع وان وجدناہ لبحرا ﴾ (۳۲۸)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ (دشمن کے آنے کی خبر سن کر) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے گھوڑے پر سوار ہوئے، اس گھوڑے کو مندوب کہا جاتا تھا۔ (آپ نے باہر نکل کر دیکھا تو آپ نے خوف اور گھبراہٹ کی کوئی بات نہ پائی تو واپس آکر) فرمایا: گھبراہٹ کی کوئی بات نہیں۔ اور ہم نے اس گھوڑے کو واقعی دریا (کی طرح تیز رو) پایا۔

﴿عن انس بن مالک رضی اللّٰہ تعالی عنہ قال کان فزع بالمدینۃ فاستعار رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فرسا لنا یقال لہ مندوب فقال: ما راینا من فزع وان وجدناہ لبحرا ﴾

(۳۲۹)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ مدینہ میں گھبراہٹ ہوئی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے ایک گھوڑا عاریۃً لیا جس کا نام مندوب تھا۔ (واپس آکر آپ نے) فرمایا: ہم نے کوئی گھبراہٹ کی بات نہیں دیکھی اور ہم نے اس گھوڑے کو واقعی دریا پایا۔

باب فی الثبات عند القتال

﴿عن البراء بن عازب رضی اللّٰہ عنہ قال لہ رجل افررتم عن

رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یا اباعمارۃ؟ قال لا و اللّٰہ ماولی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ولکن ولی سرعان الناس تلقتھم ھوازن بالنبل ورسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم علی بغلتہ وابوسفیان بن الحارث بن عبد المطلب اخذ بلجامھا ورسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: انا النبی لاکذب، انا ابن عبدالمطلب ﴾ (۳۳۰)

حضرت براء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کسی شخص نے کہا: اے ابوعمارۃ! کیا تم لوگ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو میدان جنگ میں تنہا چھوڑ کر بھاگ گئے تھے؟ انہوں نے فرمایا: خدا کی قسم ایسا نہیں ہوا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پیٹھ نہیں پھیری، بلکہ چند جلد باز لوگ پیٹھ پھیر کر بھاگ گئے تھے، قبیلہ ھوازن کے لوگ تیر برساتے ہوئے ان سے ملے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اپنے خچر پر سوار تھے، اور ابو سفیان بن حارث اس خچر کی لگام پکڑے ہوئے تھے اور آپ یہ فرما رہے تھے "بلا شک میں نبی ہوں اس میں کوئی جھوٹ نہیں، میں عبدالمطلب کا بیٹا ہوں"۔

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ تعالی عنھما قال: لقد رایتنا یوم حنین وان الفئتین لمولیتان ومامع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم مائۃ رجل ﴾ (۳۳۱)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ ہم نے اپنے آپ کو حنین کی لڑائی میں دیکھا تو اس وقت دونوں جماعتیں پیٹھ پھیر کر بھاگ رہی تھیں۔ اور اس وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سو آدمی بھی نہیں تھے۔

﴿عن انس رضی اللّٰہ تعالی عنہ قال: کان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم احسن الناس واجود الناس واشجع الناس، قال: ولقد فزع اھل المدینۃ لیلۃ سمعوا صوتا قال فتلقاھم النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم علی فرس لابی طلحۃ عری وھو متقلد سیفہ فقال: لم تراعوا لم تراعوا ثم قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وجدتہ بحرا یعنی الفرس ﴾ (۳۳۲)

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تمام لوگوں میں سب سے زیادہ حسین، سب سے زیادہ سخی اور سب سے زیادہ بہادر تھے۔ ایک مرتبہ مدینہ والوں نے رات کے وقت آواز سنی اور گھبرا گئے (لوگ اس آواز کی تحقیق کے لئے باہر نکلے تو) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ہوگئی اور اس وقت آپ حضرت ابو طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے گھوڑے کی ننگی پیٹھ پر سوار تھے اور اپنی تلوار لٹکائے ہوئے تھے۔ آپ نے فرمایا: مت گھبراؤ، مت گھبراؤ، (خطرے کی کوئی بات نہیں) پھر آپ نے فرمایا: میں نے اس گھوڑے کو دریا (کی طرح) پایا۔

باب ماجاء في السيوف وحليتها

عن مزيدة رضى الله تعالى عنه قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وعلى سيفه ذهب وفضة قال طالب: فسألته عن الفضة فقال: كانت قبيعة السيف فضة (۳۳۳)

حضرت مزیدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب فتح مکہ کے دن مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے تو اس وقت آپ کی تلوار پر سونا چاندی لگی ہوئی تھی، طالب راوی فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے استاذ سے چاندی کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا: تلوار کے قبضے کی گرہ (یا ٹوپی) چاندی کی تھی۔

باب ماجاء في الدرع

عن الزبير بن العوام قال: كان على النبى صلى الله عليه وسلم درعان يوم احد فنهض الى الصخرة فلم يستطع فاقعد طلحة تحته فصعد النبى صلى الله عليه وسلم حتى استوى، على الصخرة فقال سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول اوجب طلحة (۳۳۴)

حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ غزوہ احد کے موقع پر آپ کے جسم مبارک پر دو زرہیں تھیں۔ چنانچہ جب آپ ایک چٹان پر چڑھنے لگے تو نہ چڑھ سکے (ان کے وزنی ہونے کی وجہ سے) آپ نے اپنے نیچے حضرت طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بٹھایا اور ان پر چڑھ کر چٹان

پر سیدھے ہو کر بیٹھ گئے۔ اس کے بعد میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ طلحہ نے واجب کرلیا (یعنی ان کے لئے جنت واجب ہوگئی)۔

باب ماجاء فی المغفر

عن انس بن مالک رضی اللّٰہ تعالی عنہ قال: دخل النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عام الفتح وعلی راسہ المغفر فقیل لہ ابن خطل متعلق باستار الکعبۃ قال اقتلوہ (۳۳۵)

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ فتح مکہ کے دن جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے تو آپ کے سر مبارک پر خود تھا، آپ سے عرض کیا گیا کہ ابن خطل کعبہ کے پردوں سے لپٹا کھڑا ہے، آپ نے فرمایا: اسے قتل کردو۔

باب ماجاء فی فضل الخیل

عن عروۃ البارقی رضی اللّٰہ تعالی عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: الخیر معقود فی نواصی الخیل الی یوم القیامۃ الاجر والمغنم (۳۳۶)

حضرت عروۃ بارقی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: گھوڑے کی پیشانی میں قیامت تک بھلائی بندھی ہوئی ہے، اجر وثواب بھی ہے اور غنیمت بھی۔

باب مایستحب من الخیل

عن ابن عباس رضی اللّٰہ تعالی عنہما قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: یمن الخیل فی الشقر (۳۳۷)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: بھورے رنگ کے گھوڑے میں برکت ہے ــــ "شقر" بھورے رنگ کو کہتے ہیں جو سرخی اور سفیدی کے درمیان ہوتا ہے۔

﴿عن ابی قتادة رضی اللّٰہ تعالی عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: خیر الخیل الادھم الا قرح الارثم ثم الا قرح المحجل طلق الیمین فان لم یکن ادھم فکمیت علی ھذہ الشیة﴾ (۳۳۸)

حضرت ابو قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: سب سے اچھا گھوڑا سیاہ ہے بشرطیکہ اس کی پیشانی اور ہونٹ سفید ہوں۔ اور دوسرے نمبر پر وہ گھوڑا ہے جس کی پیشانی پر بھی سفیدی ہو اور ہاتھ پاؤں پر بھی سفیدی ہو لیکن اس کا دایاں چھوٹا ہوا ہو یعنی وہ سفید نہ ہو بلکہ دائیں ہاتھ کا رنگ جسم کے دوسرے حصے کے مطابق سیاہ ہو۔ اور اگر سیاہ گھوڑا نہ ہو تو پھر وہ کمیت ہو یعنی اس کا رنگ سرخ اور سیاہ کے درمیان ہو اور وہ اسی نقش کے مطابق ہو یعنی جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا کہ وہ پورا تو سیاہ ہو لیکن پیشانی اور ہونٹ سفید ہوں۔ اور ہاتھ پاؤں پر سفیدی ہو۔ وہی نقش کمیت میں بھی ہو۔

باب ما یکرہ من الخیل

﴿عن ابی ھریرة رضی اللّٰہ تعالی عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم انہ کرہ الشکال فی الخیل﴾ (۳۳۹)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم گھوڑے میں "شکال" کو ناپسند فرماتے تھے۔ "شکال" اس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کے تین پاؤں سیاہ ہوں اور ایک پاؤں سفید ہو۔ بعض لوگوں نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ گھوڑا جس کا ایک ہاتھ سفید ہو اور اس کے مقابل دوسری طرف کا ایک پاؤں سفید ہو، اور ایک ہاتھ سیاہ ہو اور اس کے مقابل دوسری طرف کا ایک پاؤں سیاہ ہو، ایسا گھوڑا پسندیدہ نہیں ہے۔

باب ماجاء فی الرھان

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ تعالی عنھما ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اجری المضمر من الخیل من الحفیاء الی ثنیة الوداع وبینھما ستة امیال ومالم یضمر من الخیل من ثنیة

الوداع الی مسجد بنی زریق وبینهما میل وکنت فیمن اجری فوثب بی فرسی جدارا﴾ (۳۴۰)

"رھان" کے معنی ہیں "گھوڑوں کا دوڑ کا مقابلہ۔ اور "تضمیر" کے معنی ہیں گھوڑے کا دبلا کرنا۔ گھوڑا جب زیادہ موٹا ہوجاتا ہے تو اس کو بھاگنے میں دشواری ہوتی ہے، وہ زیادہ تیز نہیں دوڑ سکتا، اس لئے جب ایک خاص مقدار سے زیادہ اس کی موٹائی ہوجاتی ہے تو پھر اس کو دبلا کیا جاتا ہے، اس کو "تضمیر" کہا جاتا ہے۔ پھر دبلا کرنے کے مختلف طریقے ہوتے تھے، مثلاً ایک طریقہ یہ ہوتا تھا کہ ایک دو روز کے لئے اس کا کھانا بالکل بند کردیا جاتا اور پھر تھوڑا تھوڑا کرکے دیا جاتا۔

بہرحال، حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ "مضمر گھوڑوں کی "حفیاء" سے "ثنیہ الوداع" تک دوڑ لگوائی جن کے درمیان چھ میل کا فاصلہ ہے۔ اور جو گھوڑے "مضمر" نہیں تھے، ان کی "ثنیہ الوداع" سے مسجد نبی زریق تک دوڑ لگوائی اور ان کے درمیان ایک میل کا فاصلہ ہے ـــــ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں بھی اس دوڑ میں شریک تھا۔ چنانچہ میرا گھوڑا مجھے لے کر ایک دیوار پھلانگ گیا۔

﴿عن ابی هریرة رضی اللّٰه عنه عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: لا سبق الا فی نصل اوخف اوحافر﴾ (۳۴۱)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مقابلہ صرف تین چیزوں میں ہے، یا تو تیرا اندازی میں مقابلہ ہو، یا اونٹ دوڑانے میں مقابلہ ہو، یا گھوڑے دوڑانے میں مقابلہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ ان تین چیزوں میں مقابلہ کرنا تو درست ہے، باقی چیزوں میں مقابلہ کرنے میں کچھ حاصل نہیں، کوئی فائدہ نہیں، اور ان میں فائدہ یہ ہے کہ اس مقابلے کے ذریعے جہاد کی تیاری ہوجاتی ہے۔

باب ماجاء فی کراهیة ان ینزی الحمر علی الخیل

﴿عن ابن عباس رضی اللّٰه تعالی عنهما قال: کان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم عبدا ماموراما اختصنا دون الناس بشئی الا بثلاث امرنا ان نسبغ الوضوء وان لاناکل الصدقة وان

لا ننزی حمارا علی فرس ﴾ (۳۴۲)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مامور بندے تھے، (یعنی آپ وہی کہتے اور کرتے تھے جس کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو حکم ہوتا) آپ نے ہم لوگوں کو (اہل بیت کو) دوسرے لوگوں کے مقابلے میں صرف تین چیزوں کے ساتھ مخصوص کیا ہے: ① آپ نے ہمیں حکم فرمایا کہ ہم وضوء اچھی طرح کیا کریں۔ ② دوسرے کہ یہ صدقہ نہ کھائیں۔ ③ تیسرے یہ کہ گدھے کو گھوڑی پر نہ چڑھائیں۔

باب ماجاء فی الاستفتاح بصعالیک المسلمین

﴿عن ابی الدرداء رضی اللّٰہ عنہ قال: سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: ابغونی فی ضعفاء کم فانما ترزقون وتنصرون بضعفائکم ﴾ (۳۴۳)

حضرت ابوالدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے سنا، آپ نے فرمایا کہ مجھے کمزور اپنے لوگوں میں تلاش کرو۔ اس لئے کہ تمہارے ضعفاء کی برکت سے تمہیں رزق دیا جاتا ہے اور تمہاری مدد کی جاتی ہے یعنی جو لوگ ظاہری اعتبار سے کمزور اور ضعیف ہوتے ہیں مثلاً یا تو مالی اعتبار سے کمزور ہیں یا جسمانی قوت کے اعتبار سے کمزور ہیں لیکن ان کا ایمان قوی ہے، ایسے لوگوں کی برکت سے تمہاری مدد بھی کی جاتی ہے اور تمہیں رزق بھی دیا جاتا ہے، لہٰذا ایسے ضعیف لوگوں میں مجھے تلاش کرو۔ اور مجھے تلاش کرنے کا مطلب یہ ہے کہ میرا قرب، میری محبت، میری خوشنودی اور رضامندی اس وقت تمہیں حاصل ہوگی جب تم ایسے ضعیف لوگوں کے ساتھ رابطہ رکھو گے اور ان کی صحبت اختیار کرو گے۔

اس حدیث پر امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے جو باب قائم فرمایا ہے وہ ہے "باب ماجاء فی الاستفتاح لصعالیک المسلمین" "صعالیک" "صعلوک" کی جمع ہے، اس کے معنیٰ ہیں "فقیر"، مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کے فقراء کا واسطہ دے کر اور ان کی برکت سے فتح کی دعا کرنا اور فتح طلب کرنا۔

باب ماجاء فی الاجراس علی الخیل

﴿عن ابی هریرة رضی الله تعالی عنه ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ

علیه وسلم قال: لاتصحب الملائكة رفقة فيها كلب ولا جرس ﴾ (۳۴۴)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: فرشتے ان رفقاء کے ساتھ نہیں ہوتے جن کے ساتھ کتا یا گھنٹی ہو۔

باب من يستعمل على الحرب

﴿ عن البراء رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث جيشين وامر على احدهما على بن ابى طالب رضى الله عنه وعلى الآخر خالد بن الوليد رضى الله عنه وقال اذا كان القتال فعلى قال فافتتح على حصنا فاخذ منه جارية فكتب معى خالد الى النبى صلى الله عليه وسلم بشئى به فقدمت على النبى صلى الله عليه وسلم فقرا الكتاب فتغير لونه ثم قال ماترى فى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله قلت اعوذ بالله من غضب الله وغضب رسوله وانما انا رسول فسكت ﴾

(۳۴۵)

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دو لشکر بھیجے، ان میں سے ایک لشکر پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو امیر بنایا اور دوسرے لشکر پر حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو امیر بنایا، اور فرمایا کہ جب جنگ شروع ہو جائے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ پورے لشکر کے امیر ہوں گے۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک قلعہ فتح کیا اور اس میں سے ایک جاریہ لے لی، تو حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے میرے ذریعہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک خط بھیجا جس میں ان کی چغلی کی، میں وہ خط لے کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آپ نے وہ خط پڑھا تو اس کی وجہ سے آپ کا چہرہ انور متغیر ہوگیا۔ پھر فرمایا، کیا دیکھتے ہو تم اس شخص میں جو اللہ اور اس کے رسول سے محبت کرتا ہے اور اللہ اور اس کا رسول اس سے محبت کرتے ہیں۔ میں نے کہا کہ میں اللہ اور اس کے رسول کے غضب سے پناہ مانگتا ہوں، میں تو ایک قاصد بن کر آیا تھا، میرا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ سن کر آپ

خاموش ہوگئے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے اس خط کا برا مانا، اور وجہ اس کی یہ تھی کہ آپ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں یقین سے جانتے تھے کہ یہ کوئی خیانت کا کام نہیں کریں گے، اگر انہوں نے جاریہ لی ہے تو حق کے ذریعہ لی ہوگی، اس کا کوئی نہ کوئی جواز ہوگا، اس لئے آپ نے اس شکایت کو پسند نہیں فرمایا۔

باب ماجاء فی الامام

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰه عنه عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: الا کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیته فالامیر الذی علی الناس راع ومسئول عن رعیته والرجل راع علی اھل بیته وھو مسئول عنهم۔ والمراة راعیة فی بیت بعلها وھی مسئولة عنه والعبد راع علی مال سیده وھو مسئول عنه الا فکلکم راع وکلکم مسئول عن رعیته﴾ (۳۴۶)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: خبردار تم سب حاکم ہو اور ہر ایک سے اس کی رعیت کے بارے میں پوچھا جائے گا۔ لہٰذا جو شخص حکمران ہے، اس سے اس کی رعیت کے بارے میں سوال ہوگا۔ مرد اپنے گھر والوں کا حاکم ہے، اس سے گھر والوں کے بارے میں سوال ہوگا۔ عورت اپنے خاوند کے گھر کی حاکم ہے، اس سے اس کے گھر کے بارے میں پوچھا جائے گا۔ غلام اپنے آقا کے مال کا حاکم ہے، اس سے اس کے بارے میں سوال ہوگا۔ خبردار، تم سب حاکم ہو اور ہر ایک سے اس کی رعیت کے بارے میں پوچھا جائے گا۔

باب ماجاء فی طاعة الامام

﴿عن ام الحصین الاحمسیة رضی اللّٰه عنها قالت: سمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یخطب فی حجة الوداع و علیه برد قد التفع به من تحت ابطه قالت: وانا انظر الی عضلة عضده ترتج سمعته یقول یا ایها الناس اتقوا اللّٰه وان امر علیکم عبد حبشی مجدع فاسمعوا له واطیعوا ما اقام لکم

کتاب السنة ﴿ (۳۴۷)

حضرت اُم حصین احمسیہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ خطبہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خطبہ دیتے ہوئے سنا اس حال میں کہ آپ کے اوپر ایک چادر تھی جس کو آپ نے بغل کے نیچے سے لپیٹا ہوا تھا۔ اور میں آپ کے بازو کے گوشت کو دیکھ رہی تھی کہ وہ حرکت کررہا تھا۔ رتج یرتج کے معنی ہیں "حرکت کرنا"۔ آپ نے فرمایا اے لوگو! اللہ سے ڈرو۔ اور اگر تمہارے اوپر ایسا حبشی غلام امیر بنا دیا جائے جس کے ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے ہوں تو بھی اس کی بات کی سنو اور اس کی اطاعت کرو جب تک وہ تمہارے لئے اللہ کی کتاب کو قائم رکھے۔

امیر اور حاکم کی اطاعت واجب ہے

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امیر اور حاکم خواہ کیسا بھی ہو، جب تک وہ امیر کفر بواح کا ارتکاب نہ کرے، اس وقت تک مباحات میں اس کی اطاعت واجب ہے، البتہ اگر اسکے کسی حکم سے گناہ کا ارتکاب لازم آئے تو پھر اس کی اطاعت واجب نہیں رہتی۔ یا وہ کسی گناہ کا حکم دے تو پھر اس کی اطاعت واجب نہیں۔ "لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق" لہٰذا امیر کے حکم کے بعد وہ مباح کام واجب بن جاتا ہے۔ اس کی اصل قرآن کریم کی آیت ہے:

﴿یا ایها الذین امنوا اطیعوا اللّٰه واطیعوا الرسول واولی الامر منکم﴾ (سورۃ النساء: ۵۹)

اس آیت میں اللہ اور رسول کی اطاعت کے ساتھ ساتھ اولی الامر کی بھی اطاعت کا حکم دیا گیا۔ اور "اولی الامر" کی اطاعت کو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت سے الگ کرکے ذکر کیا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر "اولی الامر" اللہ اور اس کے رسول کے حکم کے علاوہ کوئی حکم دیتا ہے تو بھی اس کی اطاعت واجب ہے۔ اسی لئے فقہاء کرام نے فرمایا کہ اگر امام کسی مباح کام کا حکم دیدے تو وہ مباح کام واجب ہوجاتا ہے۔ اور اگر امام کسی مباح کام سے روک دے تو وہ مباح کام ناجائز ہوجاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مباح امور میں قانون کی پابندی ضروری ہے۔

قانون کی پابندی شرعاً بھی ضروری ہے

مثلاً ٹریفک کا یہ قانون ہے کہ گاڑی بائیں طرف چلاؤ، دائیں طرف مت چلاؤ۔ یا یہ قانون کہ

جس وقت سرخ سگنل جل جائے تو رک جاؤ۔ اب یہ قانون شرعی اعتبار سے واجب ہوگیا۔ لہٰذا جو شخص اس قانون کی خلاف ورزی کرے گا تو صرف یہ نہیں کہ قانون کی خلاف ورزی ہوگی، بلکہ شرعی اعتبار سے بھی گناہ ہوگا۔ اسی قسم کے اور قوانین جو مصلحت عامہ کے تحت بنائے جاتے ہیں ان کی پابندی واجب ہے۔

آج قانون شکنی کو بہادری تصوّر کیا جاتا ہے

انگریزوں کے دور حکومت میں یہ مسئلہ چلا تھا، جب انگریز برصغیر پر حکومت کررہا تھا۔ اس وقت مسلمانوں نے آزادی کی تحریکیں شروع کیں۔ ان تحریکوں میں یہ آواز بھی اٹھائی کہ قانون کو توڑو اور انگریز کے قانون کو نہ مانو اور اس کی خلاف ورزی کرو، چنانچہ تحریک کے دوران اس پر عمل ہوا۔ میں اس بحث میں نہیں جاتا کہ اس وقت ایسا کرنا جائز تھا یا نہیں تھا۔ کیونکہ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ تھا۔ بعض علماء اس کو اس وقت بھی ناجائز کہتے تھے، اور یہ کہتے تھے کہ قانون کی خلاف ورزی کرنا اس وقت بھی جائز نہیں۔ مگر چونکہ وہ انگریز کا دور حکومت تھا، اس لئے یہ اختلاف ہوسکتا تھا۔ لیکن اس کے بعد یہ ذہنیت بن گئی کہ قانون شکنی نہ صرف یہ کہ عیب نہ رہی، بلکہ ایک بہادری اور دلیری کا نشان بن گیا کہ فلاں آدمی قانون توڑتا ہے، وہی ذہنیت آج تک چلی آرہی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس ذہنیت کو فروغ دینے میں ہماری حکومتوں نے بھی بڑا زبردست کردار ادا کیا کہ عوام کو محسوس ہی نہ ہوا کہ ہم پر انگریزوں کی حکومت ہے یا ان سے بھی بدتر لوگوں کی حکومت ہے۔

بہرصورت، شرعی اعتبار سے دونوں کی حکومتوں میں فرق ہے۔ اگر ایک مسلمان حاکم ہے تو وہ حاکم کتنا ہی برا کیوں نہ ہو، مباحات کے دائرے میں اس کا بنایا ہوا قانون واجب الاطاعت ہے، جب تک وہ قانون کسی گناہ پر مجبور نہ کرے، اس کی تعمیل ضروری ہے۔ یہ بات اب ہمارے ذہنوں سے نکل گئی ہے کہ قانون کی خلاف ورزی کرنا بھی کوئی گناہ کی بات ہے۔ اب تو اچھے خاصے بڑے بڑے علماء کرام بھی اس کے اندر مبتلا ہوجاتے ہیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اس طرز عمل کی واضح تردید کرتی ہے۔

کیا خلیفہ بننے کے لئے قریشی ہونا ضروری نہیں؟

اس حدیث سے بعض حضرات نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ خلیفہ یا امام کا قریش سے ہونا

کوئی ضروری نہیں۔ اس لئے کہ اس حدیث میں فرمایا: **عبد حبشی مجدع** ظاہر ہے کہ عبد حبشی قریشی نہیں ہوسکتا۔ لیکن یہ استدلال درست نہیں، وجہ یہ ہے کہ ایک تو اپنے اختیار سے کسی کو خلیفہ بنانا ہوتا ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ کسی شخص کا زبردستی خلیفہ بن جانا، اور خلیفہ کی شرائط کا لحاظ پہلی صورت میں تو ہوسکتا ہے کہ جب مسلمان کسی کو اپنا خلیفہ بنارہے ہوں تو ان کو چاہئے کو وہ تمام شرائط کا خیال رکھیں۔ لیکن ایک شخص زبردستی طاقت کے زور پر خلیفہ بن گیا، تو اب ظاہر ہے اس کے اندر شرائط کا لحاظ کون رکھے؟ اس لئے کہ استیلاء کے ذریعہ اس کی خلافت قائم ہوئی ہے۔ اگر ایسا شخص خلیفہ بن گیا جس کے اندر شرائط خلافت نہیں پائی جاتیں، اس کے باوجود استیلاء کے ذریعہ اس کی خلافت منعقد ہوجاتی ہے۔

حدیث باب میں یہی دوسری صورت مراد ہے کہ ایک شخص زبردستی تمہارے اوپر امیر بنادیا گیا، جو عبد حبشی ہے اور تم نے اس کو نہیں بنایا، تب بھی اس امیر اور خلیفہ کی اطاعت کرو۔ لہٰذا قریشی ہونے کی شرط اس وقت ہے جب لوگ اپنے اختیار سے کسی کو خلیفہ بنارہے ہوں۔ اور اگر غیر قریشی زبردستی خلیفہ بن گیا ہے تو بہرحال اس کی خلافت منعقد ہوجاتی ہے اور اس کے احکام واجب الاطاعت ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس حدیث سے اس مسئلے پر استدلال درست نہیں۔

خلیفہ کا قریشی ہونے اور نہ ہونے پر اختلاف

لیکن ایک اور حدیث سے استدلال بڑا قوی ہے۔ وہ یہ کہ جب حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے انتقال کا وقت قریب آیا تو ان سے کہا گیا کہ آپ اپنے پیچھے کسی کو خلیفہ بنادیں۔ انہوں نے جواب میں فرمایا کہ اگر حضرت ابوعبیدۃ بن جراح رضی اللہ عنہ زندہ ہوتے تو میں ان کو خلیفہ بنادیتا، مگر وہ وفات پاچکے ہیں۔ اور اگر سالم مولی حذیفہ رضی اللہ عنہ زندہ ہوتے تو میں ان کو خلیفہ بنادیتا۔ اب سالم مولی حذیفہ قریشی نہیں تھے، لیکن اس کے باوجود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر وہ زندہ ہوتے تو میں ان کو خلیفہ بنادیتا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک خلیفہ ہونے کے لئے قریشی ہونا ضروری نہیں تھا۔ اس وجہ سے اس اُمت کے بعض فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ قریشی ہونا شرائط خلافت میں داخل نہیں۔

"الائمۃ من قریش" سے استدلال

ان حضرات فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے جس میں حضور اقدس صلی

اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿الائمة من قریش﴾ (۳۴۹)

یہ درحقیقت خبر ہے۔ انشاء نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ آپ نے آئندہ کے بارے میں خبر دیدی کہ میرے بعد جو خلفاء ہوں گے، وہ زیادہ تر قریش کے ہوں گے، نہ یہ کہ قریشی ہونا ضروری اور ناگزیر ہے، اس کے بغیر خلافت درست نہیں ہوگی۔ اس حدیث کا یہ مطلب ہے۔

جو حضرات فقہاء "الائمة من قریش" کی مندرجہ بالا توجیہ کرتے ہیں ان کی تعداد بہت کم ہے۔ لیکن حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا کہ میں "سالم مولی حذیفہ کو خلیفہ بنادیتا" اس سے استدلال بہت قوی ہے۔ حتی کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف ایک قول یہ منسوب ہے کہ ان کے نزدیک خلیفہ کے لئے قریشی ہونے کی شرط نہیں ہے۔ اور بعض دوسرے فقہاء امت بھی اس طرف گئے ہیں۔ اگرچہ جمہور فقہاء کا مسلک یہی ہے کہ امام اور خلیفہ کا قریشی ہونا ضروری ہے۔ اور یہ حکم بلاد عرب کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ تمام اسلامی ممالک کے لئے ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ سارا عالم اسلام ایک خلیفہ کے ماتحت ہو، یہ تو مسلمانوں نے بدعت ایجاد کرلی ہے کہ ہر ایک نے اپنا ملک الگ بنا رکھا ہے۔ (۳۴۸)

فاسق حاکم کے نافذ کردہ احکام واجب العمل ہیں

اور یہ جو میں نے اوپر کہا کہ اگر غیر قریشی زبردستی خلیفہ بن جائے تو اس کی خلافت اور حکومت منعقد ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے احکام نافذ اور واجب العمل ہوں گے۔ اس لئے کہ اگر یہ حکم لگادیا جائے کہ اس کے احکام نافذ ہی نہیں تو اس صورت میں بڑا زبردست خلفشار اور فوضویت پیدا ہو جائے گی، اس لئے شریعت نے اس بات کا لحاظ رکھا ہے کہ اگر کسی حاکم اور خلیفہ میں شرائط خلافت نہ بھی پائی جارہی ہوں، لیکن وہ زبردستی مسلط ہوگیا ہو تو اس کے احکام نافذ ہوں گے۔

عورت کی امارت منعقد ہو جاتی ہے

۔ جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ اگر کوئی عورت زبردستی حاکم بن جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض فقہاء کی عبارات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے احکام نافذ

نہیں ہوتے اور اس کی امارت اور خلافت منعقد ہی نہیں ہوتی۔ لیکن تحقیق سے یہ بات صحیح معلوم نہیں ہوتی۔ صحیح یہ ہے کہ اگر عورت بھی حاکم بن جائے تو اس کی امارت منعقد ہوجاتی ہے اور اس کے احکام نافذ ہوں گے، البتہ جن لوگوں نے اس عورت کو حاکم بنایا یا اس کو حاکم بنانے میں کسی قسم کا تعاون کیا، وہ گناہ گار ہوں گے۔

"اولی الامر" سے کونسے حاکم مراد ہیں؟

ایک طالب علم نے یہ سوال کیا ہے کہ قرآن کریم کا یہ جو ارشاد ہے کہ:

﴿اطیعوا اللّٰہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم﴾

"اس میں "اولی الامر" سے ہر حاکم مراد ہے، یا وہ حاکم مراد ہے جس میں شرائط اجتہاد پائی جاتی ہوں؟"۔

یہ انہوں نے اچھا سوال کیا۔ اس لئے کہ فقہاء نے اس پر بحث کی ہے کہ "اولی الامر" سے کون مراد ہیں؟ اور مفسرین نے اس کی متعدد تفسیریں کی ہیں۔ بہت حضرات نے فرمایا کہ "اولی الامر" سے مراد "فقہاء مجتہدین" ہیں۔ اگر یہ تفسیر مراد لی جائے تو پھر زیر بحث مسئلے میں اس آیت سے استدلال نہیں ہوسکتا۔ لیکن دوسری طرف بہت سے مفسرین نے فرمایا کہ "اولی الامر" سے مراد "حکام" ہیں۔ چاہے وہ حکام مجتہد ہوں یا غیر مجتہد ہوں۔ دونوں داخل ہیں۔ لہٰذا اس آیت کی وجہ سے ان کی اطاعت واجب ہوگی۔ راجح تفسیر یہی ہے۔

اور اس تفسیر کے راجح ہونے کی دو وجہ ہیں: ایک یہ کہ اس تفسیر کو اختیار کرنے والے مفسرین کی تعداد زیادہ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ متعدد احادیث سے اس تفسیر کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ حدیث باب سے بھی اس کی تائید ہو رہی ہے۔ اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے اس آیت کو حکام کی اطاعت پر محمول کیا ہے، ان سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ لہٰذا زیادہ راجح تفسیر یہی ہے۔

حاکم کا ہر حکم واجب الاطاعت ہے بشرطیکہ وہ معصیت کا حکم نہ ہو

دوسرا سوال طالب علم نے یہ کیا کہ کیا "اولی الامر" یعنی حکام کی اطاعت صرف اس وقت واجب ہے جب وہ قاضی یا عدالت کے ذریعہ کوئی حکم نافذ کریں یا یہ کہ ہر حکم نافذ العمل ہے، چاہے وہ

قاضی کے واسطے سے ہو یا بغیر واسطے کے ہو؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں قسم کے احکام واجب العمل ہیں۔ چاہے وہ قاضی کے واسطے سے ہوں یا قاضی کے واسطے کے بغیر براہ راست ہوں۔ کیونکہ حاکم کے حکموں کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ ایک انتظامی احکام ہوتے ہیں۔ یہ احکام قاضی کے واسطے سے نہیں آتے بلکہ یہ احکام براہ راست حاکم بحیثیت حاکم کے جاری کرتا ہے۔ اور دوسرے احکام وہ ہوتے ہیں جو کسی مقدمے کے فیصلے سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس قسم کے احکام قاضی کے واسطے سے جاری کئے جاتے ہیں۔ اور دونوں قسم کے احکام واجب التعمیل ہیں، ان میں سے کسی کی تفریق نہیں ہے۔

البتہ یہ قید ہمیشہ یاد رکھنی چاہئے کہ وہ حکم واجب التعمیل ہے بشرطیکہ حاکم کا حکم کسی گناہ پر مجبور نہ کرے۔ اس لئے کہ جیسا کہ اوپر عرض کیا کہ لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق اس حدیث کے ذریعہ شریعت نے ہمیں ایک ایسا اصول دیدیا ہے کہ اگر مسلمان ٹھیک ٹھیک اس اصول پر عمل کرلیں تو انشاء اللہ چند گھنٹوں میں سارے حکام سیدھے ہوجائیں۔

حکومت پر دباؤ ڈالنے کے موجودہ طریقے

ہمارے ہاں ایک مصیبت یہ چل پڑی ہے کہ عوام کو حکومت سے اپنے حقوق حاصل کرنے اور ان سے جائز مطالبات پورے کرانے کے لئے حکومت پر مختلف طریقوں سے دباؤ ڈالا جاتا ہے۔ آج جو جمہوری نظام قائم ہے، اس کا ایک لازمی حصہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ عوام اپنے مطالبات تسلیم کرانے کے لئے حکومت پر دباؤ ڈالیں۔ اب یہ کہ اس دباؤ ڈالنے کے لئے کیا راستہ اختیار کیا جائے؟ وہ راستے بھی ہمیں انگریز سکھا گیا کہ دباؤ ڈالنے کے لئے ہڑتال کرو۔ بھوک ہڑتال کرو۔ جلوس نکالو، راستے بند کرو، چنانچہ ان کی تعلیم و تبلیغ کے نتیجے میں ہم نے وہ سارے کام شروع کردیئے، ہم نے یہ نہیں دیکھا کہ دباؤ ڈالنے کے یہ طریقے ہماری شریعت کے مطابق ہیں یا نہیں؟

موجودہ "ہڑتالوں" کا شرعی حکم

ہڑتال کو ہی دیکھیں، ہڑتال کے بارے میں شرعی مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کی طرف سے یہ اپیل کی جائے کہ فلاں بات کے خلاف مظاہرہ کرنے کے لئے یا اپنے جذبات کے اظہار کے لئے لوگ فلاں دن اپنی دکانیں اور کاروبار بند رکھیں، پھر اس اپیل کے بعد کوئی شخص اپنی دکان بند رکھے تو

ٹھیک ہے اور اگر بند نہ کرے تو اس سے کوئی تعرض نہ کیا جائے اور نہ اس سے زبردستی دکان بند کرائی جائے۔ اس حد تک ہڑتال میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن آج تک اس جمہوری نظام میں ایسی شریفانہ ہڑتال نہیں ہوئی اور نہ موجودہ دور میں ایسی شریفانہ ہڑتال کا کوئی تصور ہے۔

آج عجیب بات یہ ہے کہ "جمہوریت" کا نام لیا جاتا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص اپنی رائے پر عمل کرنے میں آزاد ہے۔ لیکن اس کے باوجود دوسرے لوگ اپنی رائے اس پر ٹھونستے ہیں اور زبردستی دکانیں بند کراتے ہیں۔

دوسری طرف یہ پہیہ جام ہڑتال ہے۔ جس میں یہ اعلان کر دیا جاتا ہے کہ ہم کسی گاڑی کو سڑک پہ آنے نہیں دیں گے چاہے وہ کوئی بھی گاڑی ہو۔ اس میں تو صریح ظلم ہے اور نہ جانے اس کی وجہ سے کتنے انسانوں کو عذاب میں مبتلا کرنا ہے۔ مثلاً کوئی بیمار پڑا ہے تو اب ہڑتال کی وجہ سے اس کو ہسپتال نہیں لے جاسکتے۔ یا مثلاً کوئی شخص روز کما کر کھانے والا ہے تو اب ہڑتال کے ذریعہ اس کے رزق کے دروازے بند کر دیئے۔ یا مثلاً کوئی مسافر ہے اور سفر پر روانہ ہونا چاہتا ہے، اب ہڑتال کی وجہ سے نہ وہ ریلوے اسٹیشن پہنچ سکتا ہے۔ نہ ائیرپورٹ پہنچ سکتا ہے۔ گویا اس پہیہ جام ہڑتال کی وجہ سے بے شمار انسانوں کو زبردستی ان کی ضروریات سے روک دینا ہے۔ اس لئے اس قسم کی ہڑتال شرعاً کسی طرح بھی جائز نہیں۔

موجودہ ہڑتالوں کا لازمی نتیجہ

پھر ان ہڑتالوں کا لازمی نتیجہ جو کم از کم ہمارے ملکوں میں تو ضرور ہوتا ہے، وہ توڑ پھوڑ کرنا۔ گاڑیاں جلانا۔ سرکاری املاک کو نقصان پہنچانا۔ شرعاً ان کاموں کا کوئی جواز نہیں۔ لہٰذا ایسی ہڑتالوں کو شریعت کے نفاذ کا ذریعہ بنانا جائز نہیں۔ ورنہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ گناہ کے ذریعہ شریعت نافذ کرنے کا ارادہ کیا ہے۔

جلوس نکالنے کا شرعی حکم

اسی طرح ایسا جلوس نکالنا جس کے ذریعہ راستے بند ہو جائیں اور لوگوں کے لئے نقل و حرکت ممکن نہ رہے اور بلاوجہ لوگوں کو تکلیف پہنچے، یہ بھی میرے نزدیک شرعاً جائز نہیں۔ واللہ اعلم۔ اس لئے کہ حدیث شریف میں ایسے لوگوں پر سخت وعید آئی ہے جو گزرنے والوں کا راستہ بند

کریں۔ یہ صورت اس میں داخل ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ حکومت پر دباؤ ڈالنے کے لئے انگریزوں نے جو طریقے ہمیں سکھا دیئے، ہم اس پر عمل کر رہے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ نتیجہ صفر نکلتا ہے۔

حکومت پر دباؤ ڈالنے کا صحیح طریقہ

اس کے برخلاف حکومت پر دباؤ ڈالنے کے لئے جو طریقہ ہمیں شریعت نے بتایا، وہ یہ ہے کہ: لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق یعنی عوام حکومت سے یہ کہدے کہ ہم ان قوانین پر عمل کرنے سے انکار کرتے ہیں جو ہمیں کسی گناہ پر آمادہ کرتے ہیں۔ مثلاً اگر تمام جج صاحبان جو عدالت میں بیٹھے ہیں، وہ یہ کہدیں کہ ہم مقدمات کے فیصلے اس وقت تک نہیں کریں گے جب تک شریعت کا قانون نہیں لایا جائے گا۔ اور اسی طرح وکلاء یہ کہدیں کہ ہم کسی مقدمے کی پیروی نہیں کریں گے جب تک شرعی قانون نافذ نہیں کیا جائے گا۔ اور تاجر یہ کہدیں کہ ہم کسی بینک میں پیسے نہیں رکھوائیں گے جب تک بینکوں کو سود سے پاک نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی کسی بینک سے پیسے لیں گے۔ اگر تمام مسلمان مل کر صرف یہ ایک اقدام کرلیں کہ ہم بینکوں میں اس وقت تک پیسے نہ رکھوائیں گے اور نہ لیں گے جب تک کہ سودی نظام ختم نہ کردیا جائے، پھر دیکھو، حکومت گھٹنے ٹیکنے پر مجبور ہوجائے گی اور چند گھنٹے میں سودی نظام ختم ہوجائے گا۔ لیکن اس کے لئے تھوڑی سی ہمت اور خود قربانی دینے کی ضرورت ہوگی۔

آجکل ہمارا حال

لیکن انگریز ہمیں ایسے طریقے سکھا گیا جس میں نہ ہمارا کچھ بگڑے اور نہ قربانی دینی پڑے۔ وہ یہ کہ ایک شخص بینک کے اندر ملازم ہے اور سود کھارہا ہے۔ یا ایک تاجر بینک کے ذریعہ سودی لین دین کررہا ہے اور بینک میں پیسے رکھے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ سودی نظام کے خلاف جو ہڑتال ہوئی اور جو جلوس نکالا گیا اس میں بھی شامل ہوگئے اور سودی نظام کے خلاف نعرے لگادیئے۔ اور اپنے طور پر اسلامی نظام کی تحریک میں شامل ہوگئے اور اگلے دن جاکر سود کا لین دین شروع کردیا۔ اب ظاہر ہے کہ اس طریقے میں کوئی قربانی تو نہیں دینی پڑی۔ لیکن جلوس میں شرکت کی وجہ سے لوگوں نے گلے میں ہار ڈالے اور ان کی تعریف کی کہ انہوں نے حکومت کے خلاف ایسا دباؤ ڈالا اور

ایسا جلوس نکالا۔ دباؤ ڈالنے کا یہ طریقہ شریعت کے مطابق نہیں؟ بلکہ شریعت کے مطابق دباؤ ڈالنے کا طریقہ وہ ہے جو میں نے اوپر بیان کیا۔ یعنی لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق اور اگلے باب میں اس کو امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی بیان فرمایا ہے۔

باب ماجاء لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق

﴿عن ابن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: السمع والطاعة على المرء المسلم فيما احب وكره مالم يؤمر بمعصية فان امر بمعصية فلا سمع عليه ولا طاعة﴾ (۳۵۰)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مسلمان شخص پر سننا اور اطاعت کرنا واجب ہے، چاہے وہ اس حکم کو پسند کرے یا نہ کرے جب تک اسے اللہ تعالیٰ کی معصیت کا حکم نہ دیا جائے۔ اور اگر معصیت کا حکم دیا جائے تو نہ سننا واجب ہے اور نہ اطاعت کرنا واجب ہے۔ اس حدیث میں بالکل صاف صاف بیان فرمادیا۔

باب ماجاء في التحريش بين البهائم والوسم في الوجه

﴿عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التحريش بين البهائم﴾ (۳۵۱)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جانوروں کو آپس میں لڑائی پر ابھارنے سے منع فرمایا ہے۔

﴿عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوسم في الوجه والضرب﴾ (۳۵۲)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے (چوپایوں کے) چہرے پر داغنے سے اور ان کے منہ پر مارنے سے منع فرمایا ہے۔

باب ماجاء في حد بلوغ الرجل ومتى يفرض له؟

﴿عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: عرضت على رسول الله

صلى الله عليه وسلم في جيش وانا ابن اربع عشرة فلم يقبلني ثم عرضت عليه من قابل في جيش وانا ابن خمس عشرة فقبلني قال نافع فحدثت بهذا الحديث عمر بن عبد العزيز فقال هذا مابين الصغير والكبير ثم كتب ان يفرض لمن بلغ الخمس عشرة﴾ (۳۵۳)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک لشکر میں پیش کیا گیا، اس وقت میری عمر چودہ سال تھی۔ آپ نے مجھے قبول نہیں فرمایا۔ پھر آئندہ سال ایک لشکر میں پیش کیا گیا، اس وقت میری عمر پندرہ سال تھی۔ آپ نے مجھے قبول فرمالیا۔ حضرت نافعؒ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ حدیث حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کو سنائی تو آپ نے فرمایا: یہ چھوٹے اور بڑے کے درمیان حد فاصل ہے۔ چنانچہ آپ نے یہ حکم جاری کردیا کہ جس کی عمر پندرہ سال ہوجائے اس کے لئے (غنیمت کا) حصہ دیا جائے۔ (منہ)

باب ماجاء فيمن يستشهد وعليه دين

﴿عن ابي قتادة رضي الله عنه يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قام فيهم فذكر لهم ان الجهاد في سبيل الله والايمان بالله افضل الاعمال فقام رجل فقال يا رسول الله اارايت ان قتلت في سبيل الله يكفر عني خطاياي؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم ان قتلت في سبيل الله وانت صابر محتسب مقبل غير مدبر ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف قلت؟ قال ارايت ان قتلت في سبيل الله ايكفر عني خطاياي؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم وانت صابر محتسب مقبل غير مدبر الا الدين فان جبرئيل قال لي ذلك﴾ (۳۵۴)

حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کے درمیان کھڑے ہوکر فرمایا: اللہ کے راستے میں جہاد کرنا اور اللہ پر ایمان لانا تمام عملوں میں سب سے

زیادہ افضل عمل ہیں۔ ایک شخص نے کھڑے ہو کر عرض کیا: یا رسول اللہ! اگر میں اللہ کے راستے میں قتل کردیا جاؤں تو کیا تمام گناہوں کا کفارہ ہو جائے گا؟ آپ نے فرمایا: ہاں! اگر تم اللہ کے راستے میں قتل کردئے جاؤ اس حال میں کہ تم صبر کرنے والے (ثابت قدم ہو کر) ثواب کے طلب گار ہو۔ آگے بڑھنے والے ہو اور پیچھے ہٹنے والے نہ ہو۔ پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے فرمایا: تم نے کیا پوچھا؟ اس نے کہا کہ یا رسول اللہ! اگر میں اللہ کے راستے میں قتل کردیا جاؤں تو میرے تمام گناہوں کا کفارہ ہو جائے گا؟ آپ نے فرمایا: ہاں! اگر تم اس حالت میں قتل کئے جاؤ کہ تم صبر کرنے والے ہو۔ اجر و ثواب کی نیت ہو۔ آگے بڑھنے والے ہو اور پیچھے ہٹنے والے نہ ہو۔ مگر دین (معاف نہیں ہوگا) حضرت جبرئیل علیہ السلام نے مجھ سے ایسے ہی کہا ہے۔

باب ماجاء فی دفن الشهيد

﴿عن هشام بن عامر رضی الله عنه قال: شكى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجراحات يوم احد فقال احفروا واوسعوا واحسنوا وادفنوا ثنين والثلاثة فى قبر واحد وقدموا اكثرهم قرانا فمات ابى فقدم بين يدى رجلين﴾ (۳۵۵)

حضرت ہشام بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ غزوہ احد کے دن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے (مقتولین کے) زخموں کی شکایت کی گئی، آپ نے فرمایا: قبریں کھودو اور کشادہ کھودو اور اچھی طرح صاف کرو، اور ایک قبر میں دو اور تین کو دفن کردو، اور جس کو قرآن شریف زیادہ یاد ہو اس کو آگے کرو۔ راوی فرماتے ہیں کہ میرے والد بھی فوت ہوگئے تھے تو ان کو ایک قبر میں دو آدمیوں سے آگے رکھا گیا۔ (من المرتب)

باب ماجاء فی المشورة

﴿عن عبد الله رضی الله عنه قال: لما كان يوم بدر وجيئى بالاسارى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تقولون فى هؤلاء الاسارى؟ وذكر قصة طويلة﴾ (۳۵٦)

حضرت عبد اللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ غزوہ بدر کے موقع پر جب جنگی قیدیوں کو لایا گیا تو

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ ان جنگی قیدیوں کے بارے میں تمہاری کیا رائے ہے؟ اور اس کے ساتھ طویل واقعہ ذکر کیا۔ (چونکہ یہاں پر مقصود صرف مشورہ لینے کو بیان کرنا ہے کہ آپ نے صحابہ کرام سے یہ مشورہ لیا کہ آیا ان قیدیوں کو قتل کردیا جائے یا فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے۔ (منہ)

باب ماجاء لاتفادی جیفة الاسیر

عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنہما ان المشرکین ارادوا ان یشتروا جسد رجل من المشرکین فابی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان یبیعھم (۳۵۷)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ مشرکین نے یہ چاہا کہ اپنے ایک آدمی کی لاش مسلمانوں سے خرید لیں تو حضور اقدس صلی اللہ وسلم نے بیچنے سے انکار فرمادیا۔

اس بارے میں فقہاء کے درمیان کلام ہوا ہے کہ کفار کی لاش ان کو ویسے ہی واپس کی جائے یا معاوضہ لے کر واپس کی جائے؟ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر مسلمانوں کی اس میں مصلحت ہو تو لاش ان کو واپس دے سکتے ہیں، معاوضہ کے ساتھ بھی دے سکتے ہیں اور بلامعاوضہ بھی دے سکتے ہیں۔ اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے واپس دینے میں مصلحت نہ سمجھی ہو، اس لئے آپ نے انکار کردیا۔ لیکن ایسی کوئی حدیث بھی نہیں ہے جس میں آئندہ بھی دینے سے ممانعت فرمادی ہو۔ اس لئے فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر مسلمانوں کی مصلحت داعی ہو تو ان کو لاش واپس کی جاسکتی ہے۔ البتہ اس لاش کو فروخت نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ جس طرح زندہ قیدی کو فدیہ لے کر چھوڑا جاسکتا ہے اسی طرح لاش بھی فدیہ لے کر دی جاسکتی ہے۔

باب (بلا ترجمة)

عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنہما قال: بعثنا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی سریة فحاص الناس حیصة فقدمنا المدینة فاختبانا بھا وقلنا ھلکنا ثم اتینا رسول اللّٰہ صلی

الله عليه وسلم فقلنا يا رسول الله نحن الفرارون قال: بل انتم العكارون وانا فئتكم ﴾ (۳۵۸)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایک سریہ میں بھیجا تو لوگوں نے راہ فرار اختیار کرلیا۔ حاص کے معنی ہوتے ہیں: مائل ہونا۔ مقصد یہ ہے کہ جب کافروں کی طرف سے سخت حملہ ہوا تو اس کی وجہ سے ہم مسلمان واپس مدینہ منورہ آگئے۔ اور مدینہ آکر چھپ کر بیٹھ گئے۔ اور یہ خیال کیا کہ ہم تو بھاگ کر واپس آگئے ہیں تو اب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو کیسے شکل دکھائیں۔ اور ہم نے کہا کہ ہم تو ہلاک ہوگئے۔ پھر ہم آخر کار حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! ہم تو بھگوڑے ہیں۔ جواب میں آپ نے فرمایا: نہیں، بلکہ تم دوبارہ پلٹ کر حملہ کرنے والے ہو۔ عکر، یعکر کے معنی ہیں "دوبارہ پلٹ کر حملہ کرنا"۔ اس کے ذریعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو تسلی دی کہ تم لوگ جو واپس آئے ہو، یہ فرار اختیار کرکے نہیں آئے بلکہ دوبارہ پلٹ کر حملہ کرنے کی نیت سے آئے ہو۔ اور میں تمہاری وہ جماعت ہوں جس کی طرف تم لوٹ کر آئے ہو۔ قرآن کریم کی اس آیت کی طرف اشارہ فرمادیا: "اومتحيزا الى فئة" یعنی اگر کوئی لشکر اس نیت سے واپس آئے کہ فلاں جماعت کی مدد لے کر دوبارہ حملہ کرے گا تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

باب (بلا ترجمة)

﴿عن جابر بن عبد الله قال: لما كان يوم احد جاءت عمتي بابي لتدفنه في مقابرنا فنادى منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم ردوا القتلى الى مضاجعها ﴾ (۳۵۹)

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ غزوہ احد کے دن میری پھوپھی میرے والد (کی لاش) کو ہمارے قبرستان میں دفن کرنے کے لئے لے آئیں۔ اتنے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ایک اعلان کرنے والے نے اعلان کیا کہ شہیدوں کو ان کے شہید ہونے کی جگہ میں واپس لے جاؤ (تاکہ ان کو وہیں دفن کیا جائے)

باب ماجاء في تلقي الغائب اذا قدم

﴿عن السائب بن يزيد رضي الله عنه قال: لما قدم رسول الله

صلی اللّٰہ علیہ وسلم من تبوک خرج الناس یتلقونه الی ثنیة الوداع قال السائب: فخرجت مع الناس وانا غلام ﴾ (۳٦۰)

حضرت سائب بن یزید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک سے واپس تشریف لائے تو لوگ مدینہ منورہ سے باہر ثنیہ الوداع تک آپ کے استقبال کے لئے آئے۔ حضرت سائب بن یزیدؓ فرماتے ہیں کہ میں بھی لوگوں کے ساتھ آیا اور میں اس وقت لڑکا تھا۔

باب ماجاء فی الفئی

﴿عن مالک بن اوس بن الحدثان قال: سمعت عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنه یقول: كانت اموال بنی النضیر مما افاء اللّٰہ علی رسوله مما لم یوجف المسلمون علیه بخیل ولا رکاب فكانت لرسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم خالصا فكان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم یعزل نفقة اهله سنة ثم یجعل مابقی فی الكراع والسلاح عدة فی سبیل اللّٰہ ﴾ (۳٦۱)

حضرت مالک بن اوس رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے سنا، آپ نے فرمایا کہ بنو نضیر کے اموال "مال فئی" کے حکم میں تھے۔ اس لئے کہ مسلمانوں نے اس کو فتح کرنے کے لئے نہ گھوڑے دوڑائے تھے اور نہ اونٹ۔ یعنی جنگ کے بغیر وہ مال حاصل ہوا تھا۔ لہٰذا وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے خاص تھا۔ چنانچہ آپ اس میں سے اپنے گھر والوں کے لئے سال بھر کا خرچہ نکال لیتے اور جو مال بچتا اس کو جہاد کی تیاری کے لئے گھوڑوں اور اسلحہ پر خرچ کر دیتے۔





بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

ابواب اللباس

عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم

باب ماجاء فی الحریر والذھب للرجال

﴿عن ابی موسی الاشعری رضی اللّٰہ عنہ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: حرم لباس الحریر والذھب علی ذکور امتی واحل لاناثھم﴾ (۳۶۲)

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میری امت کے مردوں پر ریشم اور سونا پہننا حرام کردیا گیا ہے، البتہ ان کی عورتوں کے لئے یہ دونوں چیزیں حلال ہیں۔

﴿عن عمر رضی اللّٰہ عنہ انہ خطب بالجابیۃ فقال: نھی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن الحریر الا موضع اصبعین او ثلاث او اربع﴾ (۳۶۳)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جابیہ کے مقام پر خطبہ دیا اور فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ریشم پہننے سے منع فرمایا۔ لیکن دو یا تین یا چار انگلیوں کے برابر پہننے کی اجازت دی ہے۔

باب ماجاء فی لبس الحریر فی الحرب

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ ان عبد الرحمن بن عوف والزبیر بن العوام رضی اللّٰہ عنھما شکیا القمل الی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی غزاۃ لھما فرخص لھما فی قمص الحریر﴾ (۳۶۴)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہما نے ایک جنگ کے دوران حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے جوئیں ہوجانے کی شکایت کی۔ جوؤں کا ایک علاج یہ ہے کہ اگر آدمی ریشم کا لباس پہن لے تو ان سے حفاظت ہوجاتی ہے۔ چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں حضرات کو ریشم کا قمیص پہننے کی اجازت دی۔

ریشم پہننے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خارش کی وجہ سے یا جوؤں کی وجہ سے یا بیماری کی وجہ سے مردوں کے لئے ریشم کا استعمال مطلقاً جائز ہے، اسی طرح جنگ کے اندر بھی ریشم کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ ریشم دشمن کے حملے سے بچاؤ کا ذریعہ ہے۔ کیونکہ اگر خالص ریشم ہو تو تلوار اچٹ جاتی ہے اور آدمی زخمی ہونے سے بچ جاتا ہے، اس لئے ان دونوں صورتوں میں حریر کا استعمال مردوں کے لئے مطلقاً جائز ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں بھی خالص حریر پہننا پھر بھی مردوں کے لئے جائز نہیں، البتہ مخلوط حریر پہننا جائز ہے۔ اور مخلوط میں بھی تفصیل یہ ہے کہ اگر اس کپڑے کا بانا حریر ہے اور تانا غیر حریر ہے۔ ایسا کپڑا پہننا حنفیہ کے نزدیک ناجائز ہے۔ البتہ اگر تانا حریر ہو اور بانا غیر حریر ہو تو ایسا کپڑا عام حالات میں بھی جائز ہے، لیکن حالت حرب اور حالت مرض میں ایسا مخلوط کپڑا پہننا بھی حنفیہ کے نزدیک جائز ہے جس کا بانا حریر ہو اور تانا غیر حریر ہو۔ چنانچہ حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث جن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر پہننے کی اجازت دی ہے، ان احادیث کو حنفیہ اس صورت پر محمول فرماتے ہیں جس کا بانا حریر ہو اور تانا غیر حریر ہو۔ اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے کے اندر اصل بانا ہوتا ہے۔ اور بانا ہی سامنے رہتا ہے، اور تانا اندر رہتا ہے۔ لہٰذا اگر تانا حریر ہے اور بانا غیر حریر ہے تو اس کپڑے کے ظاہر میں حریر کی صفات دیکھنے میں نظر نہیں آئیں گی، کیونکہ اس صورت میں حریر پوشیدہ رہے گا، اس لئے حنفیہ کے نزدیک ایسا کپڑا عام حالات میں بھی پہننا جائز ہے۔ اور بانا حریر ہو اور تانا غیر حریر ہو، اس صورت میں اس کپڑے کی ظاہری شکل حریر جیسی ہوگی، اس لئے وہ عام حالات میں ناجائز ہے۔ (۳۶۵)

لباس کے بارے میں شرعی اصول

لباس کے اندر شریعت نے بڑی لچک رکھی ہے۔ اور امت کے لئے کوئی ایسا لباس لازم نہیں کیا

کہ جس کی خلاف ورزی ناجائز اور حرام ہو۔ اس کے بجائے اسلام نے لباس کے بارے میں کچھ اصول بتادیئے ہیں، اور یہ بتادیا کہ ان اصولوں کی پابندی کرتے ہوئے انسان جس قسم کا بھی لباس پہنے وہ شرعاً جائز اور مباح ہے۔ وہ اصول یہ ہیں کہ مردوں کے لباس حریر کے نہ ہوں۔ دوسرے یہ کہ وہ لباس ساتر ہو یعنی جسم کا جتنا حصہ عورت ہے، اس لباس کے ذریعہ وہ حصہ صحیح طریقے پر چھپ جائے۔ قرآن کریم میں فرمایا:

﴿انزلنا علیکم لباسا یواری سواٰتکم وریشا﴾ (سورۃ الاعراف: ۲۶)

اس آیت میں لباس کا اصل مقصد بتادیا کہ وہ ساتر ہو۔ اور لباس کا دوسرا مقصد یہ بتایا کہ وہ لباس انسان کے لئے زینت کا باعث ہو۔ لہٰذا لباس کے ذریعہ زینت حاصل کرنے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ ان اصولوں کے تحت ہو جو شریعت نے لباس کے بارے میں بتائے ہیں۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ مرد کا لباس عورتیں نہ پہنیں اور عورتوں کا لباس مرد نہ پہنیں۔ یعنی لباس کے ذریعہ مرد عورت کی مشابہت اختیار نہ کریں اور عورتیں مردوں کی مشابہت اختیار نہ کریں۔

چوتھا اصول یہ ہے کہ زیر جامہ ٹخنوں سے نیچے نہ ہو۔

پانچواں اصول یہ ہے کہ اس کے ذریعہ تکبر کا اظہار کرنا مقصود نہ ہو۔ اور اس کے اندر اسراف نہ ہو۔ اور زیادہ قیمتی لباس اس لئے پہننا کہ اس کے ذریعہ لوگوں کی نظروں میں بڑا بن جائے، یہ بھی ناجائز ہے۔

چھٹا اصول یہ ہے کہ اس کے ذریعہ تشبہ بالکفار نہ ہو۔ تشبہ بالکفار کا مطلب یہ ہے کہ قصد اور ارادہ کرکے ایسا لباس پہننا تاکہ میں ان جیسا نظر آؤں۔ یہ بھی ناجائز اور حرام ہے۔

تشبہ اور مشابہت میں فرق

البتہ "تشبہ" اور "مشابہت" میں فرق ہے اس کو سمجھ لینا چاہئے۔ "تشبہ" اسے کہتے ہیں کہ باقاعدہ قصد اور اختیار سے آدمی دوسری ملت والے کے مشابہ بننے کی کوشش کرے تاکہ میں ان جیسا نظر آؤں۔ یہ تو ناجائز اور حرام ہے۔ اور دوسری چیز ہے "مشابہت" وہ یہ ہے کہ ان جیسا بننے کا قصد اور ارادہ تو نہیں تھا لیکن اس لباس کے ذریعہ بلا قصد ان کے ساتھ مشابہت ہوگئی۔ یہ "مشابہت" حرام تو نہیں ہے البتہ مکروہ تنزیہی ہے۔ اس لئے حتی الامکان مشابہت سے بھی بچنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

کوٹ پتلون پہننے کا حکم

جہاں تک کوٹ پتلون پہننے کا تعلق ہے تو چونکہ اب دنیا بھر میں اس کا رواج اور شیوع اتنا زیادہ ہوگیا ہے کہ اب اس میں "تشبہ" کی شان مغلوب ہوگئی ہے۔ اس لئے تشبہ کی وجہ سے کوٹ پتلون کو حرام کہنا ممکن نظر نہیں آتا۔ البتہ شریعت نے لباس کے جو اصول بیان فرمائے ہیں ان کا پایا جانا ضروری ہے۔ مثلاً یہ کہ وہ لباس ساتر ہو۔ اگر وہ پتلون اتنی چست ہے کہ اس کی وجہ سے اعضاء عورت کی ہیئت ظاہر ہورہی ہو تو ایسی پتلون پہننا ناجائز ہے۔ یا اگر وہ پتلون ٹخنوں سے نیچے ہوگی تو اس کا پہننا بھی جائز نہیں، البتہ تشبہ کی وجہ سے حرمت نہیں آئے گی۔ لیکن چونکہ اس کے پہننے سے انگریزوں کے ساتھ مشابہت ہوجائے گی اس لئے اس کا پہننا کراہت سے خالی نہیں۔ لہٰذا حتی الامکان پرہیز ہی کرنا چاہئے۔ البتہ کوئی شخص ملازمت کی مجبوری سے اس کو پہنتا ہے اور دل میں اچھا نہیں سمجھتا تو پھر امید ہے کہ انشاء اللہ کراہت بھی نہیں ہوگی بشرطیکہ وہ چست نہ ہو۔ اس لئے کہ جہاں ایسا لباس پہننا لازم ہوتا ہے وہاں چست پہننے کی قید نہیں ہوتی۔ لہٰذا آدمی اپنی مرضی سے ڈھیلی سلوالے۔

ٹائی کا حکم

جہاں تک "ٹائی" کا تعلق ہے۔ اس کے بارے میں ہمارے طبقے میں یہ بات مشہور ہے کہ یہ ٹائی در حقیقت صلیب تھی۔ عیسائی لوگ صلیب لٹکایا کرتے تھے، اب ٹائی کو صلیب کا متبادل بنالیا گیا ہے۔ لیکن مجھے کافی تلاش کے بعد اب تک اس بات کی دلیل اور اس کا کوئی ماخذ نہیں ملا۔ لباس کے بارے میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں جن میں ہر لباس کی تاریخ لکھی ہوتی ہے کہ اس لباس کی ابتداء کہاں سے ہوئی، اس میں بھی ٹائی کے بارے میں کوئی مضمون اب تک نظر نہیں آیا۔ اس لئے جب تک اس کی حقیقت معلوم نہ ہو اس وقت تک اس کو نصاریٰ کا شعار قرار دے کر حرام قرار دینے سے میں توکف لسانی کرتا ہوں۔ واللہ اعلم۔

غیر منکر پر نکیر کرنا خود منکر ہے

"بدگویند، بدگفتند بدیست" جو شخص عمامہ نہ پہنے تو کوئی حرج نہیں، لیکن اس کو برا سمجھنا، برا کہنا، یا اس پر نکیر کرنا خود منکر ہے اور برا ہے۔ اصول یہ ہے کہ غیر منکر پر نکیر کرنا خود منکر ہے۔

یعنی جو چیز شرعاً منکر نہیں ہے، اس پر دینی نقطہ نظر سے نکیر کرنا خود منکر ہے۔ "عمامہ" پہننا حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنّت ہے، لیکن واجب نہیں بلکہ سنن زوائد میں سے ہے، لہٰذا جو شخص عمامہ پہنتا ہے، انشاء اللہ اس کو اجر وثواب ملے گا، اور اگر کوئی شخص نہیں پہنتا تو کوئی گناہ نہیں اور کراہت بھی نہیں اور نہ پہننا مباح ہے۔ اب اگر ایک شخص ایک ایسا کام کررہا ہے جو شرعاً مباح ہے، شریعت نے اس کام کو لازم نہیں کیا۔ اس کام کو لازم سمجھنا اور جو آدمی اس کام کو نہ کرے اس پر نکیر کرنا، یہ خود منکر اور بدعت ہے۔ اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ نے لازم نہیں کیا تو تم کہاں سے خدائی فوجدار آگئے ہو اور اس کو لازم کررہے ہو۔

بغیر عمامہ کے نماز پڑھنا

ایک طالب علم نے یہ سوال کیا کہ بعض علاقوں میں یہ رواج ہے کہ جب آدمی گھر سے باہر نکلتا ہے اور شرفاء کے مجمع میں جاتا ہے تو عمامہ ضرور پہنتا ہے، تو جس علاقے میں اس قسم کا رواج ہوتا ہے وہاں کے بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ اس شخص کے لئے گھر میں بھی بغیر عمامہ کے نماز پڑھنا مکروہ ہے، اس کو عمامہ پہن کر نماز پڑھنی چاہئے۔ اس لئے کہ مسئلہ یہ ہے کہ جس لباس میں آدمی دوسروں کے سامنے نہ جاسکے، اس لباس میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ یہ استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ فقہاء کرام نے یہ جو فرمایا ہے کہ آدمی جن کپڑوں میں باہر نہ جاسکے، ان کپڑوں میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کپڑوں میں آدمی گھر سے باہر نکل ہی نہیں سکتا، مثلاً ایک آدمی اپنے گھر میں بنیان اور لنگی میں ہے، تو اس حالت میں ظاہر ہے کہ وہ گھر سے باہر نہیں نکل سکتا۔ اب اگر اس حالت میں وہ نماز پڑھے گا تو نماز مکروہ ہوگی۔ لیکن ایک شخص نے قمیص، شلوار ٹوپی پہن رکھی ہے اور اس لباس میں وہ مہمان سے بھی ملتا ہے اور قریب آس پاس کہیں جانا ہوتا ہے تو اس لباس میں چلا جاتا ہے۔ اور پھر اسی لباس میں مسجد میں بھی چلا جاتا ہے تو اب ایسے کپڑوں میں نماز پڑھنا مکروہ نہیں، اگرچہ اس شخص کی یہ عادت ہے کہ جب وہ کسی شرفاء کی محفل میں یا کسی جلسے میں یا کسی تقریب میں جاتا ہے تو شیروانی یا صدری پہن کر جاتا ہے، اور ان کے پہننے کا بہت اہتمام بھی کرتا ہے، اور شیروانی یا صدری کے بغیر جانے کو معیوب سمجھتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ جب وہ شخص نماز پڑھنے کے لئے جائے تو پہلے شیروانی یا صدری پہنے اور پھر نماز پڑھے، بلکہ ان کے بغیر بھی نماز پڑھنا بلاکراہت جائز ہے۔ اور فقہاء کرام نے یہ جو لکھا ہے کہ ایسے کپڑوں میں نماز پڑھنا جائز نہیں جن کپڑوں کو پہن کر وہ دوسروں کے سامنے نہیں جاسکتا، اس کا مطلب یہ ہے

کہ اس حالت میں وہ گھر سے باہر ہی نہ نکل سکتا ہو۔

باب (بلا ترجمة)

﴿عن واقد بن عمرو بن سعيد بن معاذ قال: قدم انس بن مالك فاتيته فقال: من انت؟ انا واقد بن عمرو قال: فبكى وقال انك لشبيه بسعد وان سعدا كان من اعظم الناس واطول وانه بعث الى النبى صلى الله عليه وسلم جبة من ديباج منسوج فيها الذهب فلبسها رسول الله صلى الله عليه وسلم فصعد المنبر فقام اوقعد فجعل الناس يلمسونها فقالوا ما رأينا كاليوم ثوبا قط فقال اتعجبون من هذا لمناديل سعد فى الجنة خير مما ترون﴾ (۳۶۶)

حضرت واقد بن عمر فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت انس رضی اللہ عنہ تشریف لائے تو میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو انہوں نے مجھ سے پوچھا کہ تم کون ہو؟ میں نے کہا واقد بن عمرو۔ یہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے پوتے تھے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ رو پڑے اور فرمایا کہ تم حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے بہت مشابہ ہو۔ اور حضرت سعد رضی اللہ عنہ بڑے اور دراز قامت تھے۔ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں دیباج کا ایک جبہ بھیجا تھا جس میں سونے کی بناوٹ تھی۔ دیباج ریشم کی طرح کا ایک کپڑا ہوتا ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جبے کو پہنا اور پھر منبر پر کھڑے ہوگئے یا بیٹھ گئے۔ تو لوگ اس جبے کو ہاتھ لگا لگا کر دیکھنے لگے۔ اور یہ کہا کہ آج جو کپڑا ہم نے دیکھا ایسا نفیس اور عمدہ کپڑا ہم نے کبھی نہیں دیکھا تھا۔ آپ نے فرمایا کہ تم اس کپڑے کو دیکھ کر تعجب کرتے ہو؟ جنت میں حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کو جو رومال دیئے گئے ہیں وہ اس کپڑے سے بہت بہتر ہیں جو تم دیکھ رہے ہو۔ اس حدیث کو بیان کرنے سے حضرت انس رضی اللہ عنہ کا منشاء حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ کی فضیلت بیان کرنا تھا کہ ان کو جنت میں رومال بھی اس کپڑے سے بہتر دیئے گئے ہیں۔

یہ جبہ جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے زیب تن فرمایا۔ اس میں سونا بھی بنا ہوا تھا اور دیباج بھی تھا جو حریر ہی کی ایک قسم کہلاتا ہے۔ لیکن جیسا کہ پہلے بتایا تھا کہ وہ حریر حرام ہوتا ہے جو خالص ہو۔ ہو سکتا ہے کہ یہ دیباج خالص حریر نہ ہو بلکہ مخلوط ہو۔ اور جہاں تک سونے کا تعلق ہے

تو حقیقی سونا مردوں کے لئے جائز نہیں۔ لیکن اگر حقیقی سونا نہ ہو بلکہ سونے کا پانی چڑھا ہوا ہو تو اس کی گنجائش ہے۔ اس لئے ہوسکتا ہے کہ یہ خالص سونا نہ ہو یا ایسی جگہ ہو جن کو ہاتھ مس نہ کرتے ہوں۔ ایسی صورت میں اس کو پہننے کی گنجائش ہوجاتی ہے تو شاید یہ اسی قسم کا کوئی جبہ ہو۔

باب ماجاء فی الرخصة فی الثوب الاحمر للرجال

﴿عن البراء رضی اللّٰہ عنه قال: ما رایت من ذی لمة فی حلة حمراء احسن من رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم له شعر یضرب منکبیه بعید مابین المنکبین لم یکن بالقصیر ولا بالطویل﴾ (۳٦۷)

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے کسی پٹھے بال والے کو سرخ جوڑے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ خوبصورت نہیں دیکھا۔ یعنی آپ کے بال پٹھے تھے اور آپ نے سرخ جوڑا پہن رکھا تھا، تو اس سے جو حسن پیدا ہو رہا تھا میں نے ایسا حسین کوئی اور نہیں دیکھا۔ آپ کے بال کندھوں تک آرہے تھے۔ اور آپ دونوں کندھوں کے درمیان بعید فاصلہ رکھنے والے تھے، یعنی آپ کا سینہ مبارک چوڑا تھا۔ نہ آپ پست قامت تھے اور نہ بہت طویل قامت تھے بلکہ آپ کا قد مبارک درمیانہ تھا۔

مردوں کے لئے سرخ لباس کا حکم

اس حدیث میں یہ جو فرمایا کہ آپ سرخ جوڑے میں تھے، اس سے بعض حضرات نے استدلال فرمایا ہے کہ مرد کے لئے سرخ لباس پہننا جائز ہے۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک مرد کے لئے سرخ جوڑا پہننا مکروہ تحریمی ہے۔ بشرطیکہ وہ گہرا سرخ ہو۔ لیکن اگر سرخ رنگ ہلکا ہو یا اس پر سرخ رنگ کی دھاریاں ہوں تو اس کا پہننا حنفیہ کے نزدیک جائز ہے۔ بظاہر جو لباس آپ نے پہنا تھا وہ سرخ دھاری دار تھا۔ (۳٦۸)

باب ماجاء فی کراهیة المعصفر للرجال

﴿عن علی رضی اللّٰہ عنه قال: نهی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه

وسلم عن لبس القسی والمعصفر ﴾ (۳۶۹)

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "قسی" کپڑے کے پہننے سے اور معصفر کپڑے کے پہننے سے منع فرمایا۔ "قسی" ایک کپڑا ہوتا تھا جس میں ریشم مخلوط ہوتا تھا۔ "قس" کی طرف منسوب ہے جو ایک جگہ کا نام ہے۔ بعض لوگوں نے فرمایا کہ یہ لفظ اصل میں "قزی" تھا۔ اور "قزی" کے معنی ہیں ریشم۔ گویا کہ مردوں کو ریشمی کپڑا پہننے سے منع فرمایا۔ "معصفر" اس کپڑے کو کہتے ہیں جو عصفر سے رنگا ہوا ہو۔ اور "عصفر" ایک پیلے رنگ کی گھاس ہوتی تھی۔ اس سے رنگے ہوئے کپڑے خواتین استعمال کرتی تھیں۔ اس لئے آپ نے مردوں کو اس رنگ سے رنگے ہوئے کپڑے پہننے سے منع فرمادیا۔

باب ماجاء فی لبس الفراء

﴿عن سلمان رضی اللّٰہ عنہ قال: سئل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن السمن والجبن والفراء فقال الحلال ما احل اللّٰہ فی کتابہ والحرام ما حرم اللّٰہ فی کتابہ وما سکت عنہ فھو مما عفا عنہ ﴾ (۳۷۰)

حضرت سلمان رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے گھی، پنیر اور پوستین کے بارے میں سوال کیا گیا کہ ان کا استعمال جائز ہے یا نہیں؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حلال وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حلال کردیا ہے۔ اور حرام وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حرام میں کردیا ہے، اور جس کے بارے میں سکوت اختیار فرمایا ہے یعنی اس کے حلال یا حرام ہونے کی کوئی تصریح نہیں کی ہے تو وہ ان چیزوں میں سے ہے جو اللہ تعالیٰ نے معاف کی ہیں، یعنی وہ مباحات میں سے ہیں۔

اس حدیث سے یہ اصول نکلتا ہے کہ اشیاء کے اندر اصل اباحت ہے، لہٰذا اگر کسی چیز کے متعلق قرآن و حدیث میں اس کے حرام ہونے کی صراحت موجود نہ ہو تو اس کو مباح ہی سمجھا جائے گا۔

باب ماجاء فی جلود المیتۃ اذا دبغت

﴿عن عطاء بن ابی رباح رضی اللّٰہ عنہ قال: سمعت ابن عباس

رضی اللّٰہ عنھما یقول: ماتت شاۃ فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لاھلھا الانزعتم جلدھا ثم دبغتموہ فاستمتعتم بہ﴾ (۳۷۱)

حضرت عطاء بن رباح رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے سنا، آپ نے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک مرتبہ ایک بکری مرگئی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے مالکوں سے فرمایا کہ تم نے اس کی کھال کیوں نہ اتارلی کہ پھر اس کو دباغت دے کر کام میں لے آتے۔

میتہ کی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے

اس حدیث سے جمہور فقہاء اس بات پر استدلال فرماتے ہیں کہ اگر مردار کی کھال اتار کر اس کو دباغت دیدی جائے تو وہ کھال پاک ہوجاتی ہے اور اس کو استعمال کرنا جائز ہوجاتا ہے، چاہے وہ جانور میتہ ہو۔ حنفیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ البتہ امام اسحاق ابن راھویہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میتہ کی کھال دباغت سے بھی پاک نہیں ہوتی، حتی کہ ان کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مالایوکل لحمہ کی کھال پاک ہی نہیں ہوتی۔ اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے، لیکن بعد میں جمہور فقہاء کے مسلک کی طرف ان کا رجوع کرنا ثابت ہے۔

امام اسحاق بن راھویہ" عبد اللہ بن عکیم کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں جو امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی آگے نقل کی ہے۔ وہ یہ کہ:

﴿عن عبد اللّٰہ بن عکیم رضی اللّٰہ عنہ قال: اتانا کتاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان لا تنتفعوا من المیتۃ باھاب ولا عصب﴾ (۳۷۳)

حضرت عبد اللہ بن عکیم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا خط آپ کی وفات سے دو مہینے پہلے آیا، جس میں یہ لکھا تھا کہ میتہ کی کھال اور اس کی ہڈی سے انتفاع نہ کرو۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے میتہ کی کھال سے انتفاع کرنے سے منع فرمادیا۔ اور چونکہ اس روایت میں آگے یہ تصریح ہے کہ یہ خط حضور اقدس صلی

اللہ علیہ وسلم کی وفات سے صرف دو مہینے پہلے آیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث دوسری تمام احادیث کے لئے ناسخ ہے جس میں فرمایا گیا کہ ایما اھاب دبغ فقد طھر وغیرہ"۔

اور "ایما اھاب دبغ فقد طھر" جو حدیث ہے، اس کے بارے میں امام اسحاق بن راھویہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں لفظ "اھاب" آیا ہے، اور بعض علماء لغت نے کہا ہے کہ "اھاب" اسی جانور کی کھال کو کہتے ہیں جس کا گوشت کھانا جائز ہو، اور جس جانور کا گوشت کھانا جائز نہ ہو اس کی کھال کو "جلد" کہتے ہیں، "اھاب" نہیں کہتے ہیں۔ یہ تفسیر امام اسحاق بن راھویہؒ نے نضر بن شمیل رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کی ہے جو لغت کے عالم بھی ہیں اور محدث بھی ہیں۔

لیکن جمہور فقہاء یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ تفسیر جمہور اھل لغت کے نزدیک درست نہیں۔ اس لئے کہ "اھاب" ہر جانور کی اس کھال کو کہا جاتا ہے جس کی ابھی تک دباغت نہ دی گئی ہو۔ اور دباغت دینے کے بعد "جلد" کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ کہنا کہ "اھاب" سے مراد ماکول لحمہ کی کھال ہے، یہ تفسیر درست نہیں۔ اسی سے حضرت عبد اللہ بن عکیم رضی اللہ عنہ کی حدیث کا بھی جواب ہوگیا۔ اس لئے کہ اس حدیث میں فرمایا کہ "لا تنتفعوا من المیتۃ باھاب" جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کھال سے انتفاع نہ کرو جس کی ابھی دباغت نہ ہوئی ہو۔ لیکن دباغت کے بعد نفع اٹھانے کی ممانعت اس حدیث میں نہیں ہے۔ حدیث باب جو حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے یہ جمہور فقہاء کی صریح دلیل ہے۔ (۳۷۲)

﴿عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنہما قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: ایما اھاب دبغ فقد طھر﴾

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو کھال دباغت دیدی گئی وہ پاک ہوگئی۔

باب ماجاء فی کراھیۃ جر الازار

﴿عن عبد اللّٰہ بن عمر رضی اللّٰہ عنہما ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: لا ینظر اللّٰہ یوم القیامۃ الی من جر ثوبہ خیلاء﴾ (۳۷۴)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس شخص کی طرف دیکھیں گے بھی نہیں جو اپنا کپڑا عجب اور تکبر کی وجہ سے لٹکاتا ہو۔

ٹخنے ڈھکنا حرام ہے

شلوار، پاجامہ اور تہبند وغیرہ کو ٹخنوں سے نیچے لٹکانا جائز نہیں۔ اس کے بارے میں متعدد احادیث آئی ہیں اور ان احادیث میں اس عمل پر وعید بھی آئی ہے۔ اس بارے میں کلام ہوا کہ ٹخنوں سے نیچے لٹکانے کی جو ممانعت ہے کیا یہ ہر حالت میں ممنوع اور ناجائز ہے یا صرف اس صورت میں ناجائز ہے جب کوئی شخص تکبر کی نیت سے لٹکائے۔ علماء کی ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ یہ لٹکانا اس وقت ناجائز ہے جب کوئی آدمی تکبر کی نیت سے ایسا کرے، لیکن اگر تکبر کے بغیر کوئی شخص اپنا پاجامہ یا شلوار ٹخنوں سے نیچے لٹکالے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، زیادہ سے زیادہ اس کو مکروہ تنزیہی کہیں گے۔

یہ حضرات ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں "جر ثوبہ" کے ساتھ "خیلاء" کی قید لگی ہوئی ہے، اور دوسرے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ آیا ہے کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی جسم کی ہیئت ایسی تھی کہ ان کا ازار اپنی جگہ پر نہیں رہتا تھا بلکہ غیر اختیاری طور پر نیچے کو ڈھلک جایا کرتا تھا اور ٹخنوں سے نیچے ہو جاتا تھا۔ ایک مرتبہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھتے ہوئے فرمایا کہ یا رسول اللہ! میں اپنا ازار اوپر کو باندھتا ہوں مگر وہ ڈھلک کر نیچے چلا جاتا ہے تو میرے لئے کیا حکم ہے؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا: انک لست ممن جر ثوبہ خیلاء تم ان لوگوں میں سے نہیں ہو جو تکبر کی وجہ سے ازار کو لٹکائیں، لہٰذا تمہارے لئے اجازت ہے۔ اس واقعہ سے استدلال کرتے ہوئے وہ حضرات فقہاء فرماتے ہیں کہ چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے یہ فرمادیا تھا کہ چونکہ تمہارے اندر تکبر نہیں ہے اس لئے تمہارے لئے جائز ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر تکبر نہ ہو تو یہ عمل جائز ہے۔ اور حرمت اسی صورت میں منحصر ہے جب کوئی شخص تکبر کے طور پر ٹخنوں سے نیچے لٹکائے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں اس مسئلے پر بہت تفصیل سے بحث کی ہے اور دونوں طرف کے دلائل ذکر کئے ہیں۔

ٹخنوں سے نیچے لٹکانا تکبر کی علامت ہے

تمام روایات اور تمام متعلقہ بحثوں کو سامنے رکھنے کے بعد میرے نزدیک جو بات زیادہ راجح معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ حقیقتاً نہی خیلاء کے ساتھ اس معنی میں مقید نہیں کہ جب تک آدمی کو تکبر ہونے کا یقین نہ ہو جائے اس وقت تک "جر ازار" کر سکتا ہے، بلکہ صحیح صورت حال یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس ممانعت کی اصل وجہ تکبر ہی ہے، لیکن تکبر کا ذریعہ بطور حکمت ہے نہ کہ بطور علت، یعنی عام طور پر تکبر ہی کی وجہ سے جر ازار کیا جاتا ہے۔ گویا کہ اس ممانعت کا اصل مدار تکبر پر تھا۔ لیکن تکبر ایک امر مخفی ہے، اس کا پتہ لگانا آسان نہیں کہ فلاں شخص یہ عمل تکبر کی وجہ سے کر رہا ہے اور فلاں شخص تکبر کے بغیر یہ عمل کر رہا ہے۔ ایسے مواقع پر جہاں امور منضبط نہ ہو سکتے ہوں اور ان کا پتہ آسانی سے نہ چلتا ہو وہاں شریعت کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ حکم کا مدار ایسے امور پر رکھنے کے بجائے کسی منضبط علامت پر اس کا مدار رکھ دیا جاتا ہے کہ جب یہ علامت پائی جائے گی تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ علت پائی گئی اور علت کے پائے جانے کے نتیجے میں حکم پایا گیا۔ مثلاً سفر میں قصر کرنے کی اصل علت مشقت ہے، لیکن مشقت کا پتہ لگانا کہ کہاں مشقت پائی گئی اور کہاں نہیں پائی گئی، یہ پتہ لگانا آسان نہیں۔ اور نہ ہی اس کو منضبط کیا جا سکتا ہے کہ کتنی مشقت موجب قصر ہے اور کتنی مشقت موجب قصر نہیں، اور کس کو مشقت ہوئی اور کس کو نہیں ہوئی۔ تو چونکہ مشقت منضبط ہونے والی چیز نہیں تھی، اس لئے اس پر مدار رکھنے کے بجائے علامت پر مدار رکھ دیا گیا، اور وہ علامت سفر ہے، لہٰذا جب بھی سفر پایا جائے گا تو یہ سمجھا جائے گا کہ قصر کرنا واجب ہے۔

اسی طرح یہاں ممانعت کا اصل مدار تکبر پر تھا، لیکن تکبر امر مخفی ہے، اس کا پتہ نہیں لگتا کہ تکبر پایا گیا یا نہیں؟ اور بعض اوقات خود متکبر کو پتہ نہیں لگتا کہ میں تکبر میں مبتلا ہوں۔ اس لئے اس ممانعت کا مدار اس کی علامت پر کر دیا گیا۔ اور وہ علامت ٹخنوں سے نیچے ازار کا ہونا ہے، جب یہ علامت پائی جائے گی تو سمجھیں گے کہ تکبر ہے، الا یہ کہ کسی دلیل خارجی سے اس تکبر کی نفی ہو جائے، مثلاً یہ کہ کسی شخص کا ازار غیر ارادی طور ڈھلک جاتا ہو تو چونکہ ازار کا ڈھلکنا اس کے اختیار سے نہیں ہوا بلکہ غیر اختیاری طور پر ہوا ہے۔ اس لئے یہ کہا جائے گا کہ یہ تکبر سے نہیں ہوا، اس لئے کہ تکبر اختیاری ہے۔ چونکہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں جو بات ہوئی تھی، وہ یہ تھی کہ غیر ارادی طور پر ازار ڈھلکتا تھا اور تکبر امر اختیاری ہے۔ اس لئے آپ نے

فرمادیا: "انک لست ممن یجرہ خیلاء" لہٰذا اب بھی اگر کسی کے ساتھ یہ معاملہ ہوتا ہو کہ غیر ارادی طور پر ازار ڈھلک جاتا ہو اس کو بھی اجازت ہوگی۔ لیکن جہاں کوئی شخص اپنے اختیار سے ازار نیچے لٹکائے تو وہ ہر حال میں ناجائز اور حرام ہوگا۔

کوئی شخص اپنے متکبر ہونے کا اقرار نہیں کرتا

پھر اس سلسلے میں دو باتیں یاد رکھنی چاہئیں۔ ایک یہ کہ کوئی شخص کتنا ہی بڑے سے بڑا متکبر ہو، کیا وہ کبھی اپنی زبان سے یہ اقرار کرے گا کہ میں تکبر کرتا ہوں، اگر وہ اقرار کرے گا تو وہ متکبر ہی نہیں۔ تکبر وہی شخص کرتا ہے جس کو تکبر کا اعتراف نہیں ہوتا، پھر تو یہ حکم کہ تکبر ہو تو یہ عمل ناجائز ہے اور تکبر نہ ہو تو یہ عمل جائز ہے بے معنی اور بے سود ہو جائے گا۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل

دوسری بات یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے بارے میں تکبر کی نفی کا یقین ہو سکتا ہے تو وہ صرف ایک ذات ہے۔ یعنی حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور کسی شخص سے تکبر کی نفی کا یقین نہیں ہو سکتا۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ٹخنوں سے نیچے ازار کرنا جائز ہونا چاہئے تھا، لیکن ازار کو ٹخنوں سے اونچا رکھنے کی سب سے زیادہ پابندی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی۔ لہٰذا اگر اس ممانعت کا مدار تکبر پر ہوتا اور عدم تکبر کی صورت میں یہ عمل جائز ہوتا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اپنی پوری زندگی میں کم از کم ایک مرتبہ تو بیان جواز کے لئے ایسا کرتے، لیکن پوری عمر میں ایک مرتبہ بھی ایسا کرنا آپ سے ثابت نہیں۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حدیث میں تکبر کا جو ذکر آیا ہے وہ بطور حکمت کے آیا ہے نہ کہ بطور علت۔ اور حکم کا دارومدار علت پر ہوتا ہے، حکمت پر نہیں ہوتا۔

باب ماجاء فی ذیول النساء

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من جر ثوبہ خیلاء لم ینظر اللہ الیہ یوم القیامۃ فقالت ام سلمۃ فکیف تصنع النساء بذیولھن قال: یرخین

شبرا فقالت : اذا تنکشف اقدامھن قال : فیرخین ذراعا لا یزدن علیہ ﴾ (۳۷۵)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے اپنا کپڑا تکبر سے ٹخنوں سے نیچے لٹکایا تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کی طرف نظر بھی نہیں کریں گے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! خواتین اپنے دامنوں کا کیا کریں؟ آپ نے فرمایا کہ ایک بالشت لٹکالیا کریں۔ انہوں نے فرمایا کہ اس صورت میں تو ان کے پاؤں کھلے رہیں گے۔ آپ نے فرمایا کہ ایک ہاتھ لٹکالیا کریں، اس سے زیادہ نہیں۔

باب ماجاء فی لبس الصوف

﴿عن ابی بردۃ رضی اللہ عنہ قال : اخرجت الینا عائشۃ رضی اللہ عنہا کساء ملبدا وازارا غلیظا فقالت قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذین ﴾ (۳۷۶)

حضرت ابوبردۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایک مرتبہ ہمیں ایک صوف کی موٹی چادر اور ایک موٹے کپڑے کا تہبند دکھایا اور فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی انہی دو کپڑوں میں وفات ہوئی۔

﴿عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : کان علی موسی یوم کلمہ ربہ کساء صوف وجبۃ صوف وکمۃ صوف وسراویل صوف وکانت نعلاہ من جلد حمار میت ﴾ (۳۷۷)

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کلام کیا تو اس وقت حضرت موسیٰ علیہ السلام پر ایک اون کی چادر اور ایک اون کا جبہ اور ایک اون کی ٹوپی اور ایک اون کی شلوار تھی، اور ان کے جوتے ایک مردہ گدھے کی کھال کے بنے ہوئے تھے۔

باب ماجاء فی العمامۃ السوداء

﴿عن جابر رضی اللہ عنہ قال : دخل النبی صلی اللہ علیہ

وسلم مكة يوم الفتح وعليه عمامة سوداء ﴾ (۳۷۸)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب فتح مکہ کے روز مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے تو آپ سیاہ عمامہ باندھے ہوئے تھے۔

عمامہ پہننا سُنّت ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ وہ دو رکعتیں جو عمامے کے ساتھ پڑھی گئی ہوں، بغیر عمامے کے دو رکعت نفل سے ستر گنا افضل ہیں۔ اس حدیث کی سند پر بعض لوگوں نے کلام کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس کی سند ثابت نہیں ہے۔ اگر یہ حدیث ثابت ہو تو پھر یہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنّت عادیہ ہے۔ اور ایک سُنّت عادیہ کو بحیثیت سُنّت کے اختیار کرنا بیشک باعث اجر و ثواب ہے۔ اس کا کسی کو انکار نہیں۔ لیکن محل کلام یہ ہے کہ آیا یہ ایسی چیز ہے جس کا واجبات کی طرح التزام کی جائے اور جو ترک کرے اس پر نکیر کی جائے؟ یہ بات درست نہیں۔

﴿عن ابن عمر رضی الله عنهما قال: كان النبی صلی الله عليه وسلم اذا اعتم سدل عمامته بين كتفيه ﴾ (۳۷۹)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب عمامہ باندھتے تو اس کا شملہ اپنے دونوں مونڈھوں کے درمیان ڈال لیتے تھے۔

باب ماجاء فی كراهية خاتم الذهب

﴿عن علی بن ابی طالب رضی الله عنه قال: نهانی رسول الله صلی الله عليه وسلم عن التختم بالذهب وعن لباس القسی وعن القراءة فی الركوع والسجود وعن لبس المعصفر﴾ (۳۸۰)

حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے سونے کی انگوٹھی پہننے سے اور ریشم کے کپڑے پہننے سے اور رکوع اور سجدے میں تلاوت کرنے سے اور عصفر سے رنگے ہوئے کپڑے پہننے سے منع فرمایا۔

باب ماجاء فی خاتم الفضة

﴿عن انس رضی الله عنه قال: كان خاتم النبی صلی الله عليه

وسلم من ورق وكان فصه حبشيا ﴾ (۳۸۱)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی چاندی کی تھی اور اس میں حبشی نگینہ جڑا ہوا تھا۔

باب ماجاء مايستحب من فص الخاتم

﴿عن انس رضي الله عنه قال: كان خاتم رسول الله صلى الله عليه وسلم من فضة فصه منه ﴾ (۳۸۲)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی چاندی کی تھی اور اس کا نگینہ بھی چاندی کا تھا۔

باب ماجاء في لبس الخاتم في اليمين

﴿عن ابن عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صنع خاتما من ذهب فتختم به في يمينه ثم جلس على المنبر فقال: اني كنت اتخذت هذا الخاتم في يميني ثم نبذه ونبذ الناس خواتيمهم ﴾ (۳۸۳)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی بنوا کر اپنے داہنے ہاتھ میں پہنی اور پھر منبر پر تشریف فرما ہونے کے بعد فرمایا: میں نے یہ سونے کی انگوٹھی اپنے داہنے ہاتھ میں پہنی تھی۔ پھر آپ نے اس انگوٹھی کو اتار کر پھینک دیا، آپ کو دیکھ کر لوگوں نے بھی اپنی انگوٹھیاں اتار کر پھینک دیں۔

﴿عنا الصلت بن عبد الله بن نوفل قال: رايت ابن عباس رضي الله عنهما تختم في يمينه ولا احاله الا قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتختم في يمينه ﴾ (۳۸۴)

حضرت صلت بن عبد اللہ بن نوفل فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو داہنے ہاتھ میں انگوٹھی پہنے دیکھا۔ اور میرے خیال میں انہوں نے یہ بھی فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو داہنے ہاتھ میں انگوٹھی پہنے دیکھا ہے۔

﴿عن جعفر بن محمد عن ابیه قال: کان الحسن والحسین یتختمان فی یسارھما﴾ (۳۸۵)

حضرت جعفر بن محمد اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھیاں پہنا کرتے تھے۔

﴿عن حماد بن سلمۃ قال: رایت ابن ابی رافع یتختم فی یمینہ فسالتہ عن ذلک فقال رایت عبد اللہ بن جعفر یتختم فی یمینہ وقال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتختم فی یمینہ﴾ (۳۸۶)

حضرت حماد بن سلمہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن ابی رافع کو دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنے دیکھا۔ تو اس کے بارے میں میں نے ان سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا: کہ میں نے عبد اللہ بن جعفر کو دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنے دیکھا۔ اور فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنا کرتے تھے۔

باب ماجاء فی نقش الخاتم

﴿عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ قال: کان نقش خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثۃ اسطر محمد سطر ورسول سطر و اللہ سطر﴾ (۳۸۷)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی پر تین سطریں نقش تھیں، ایک سطر میں "محمد" اور ایک سطر میں "رسول" اور ایک سطر میں "اللہ" لکھا تھا۔

﴿عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع خاتما من ورق فنقش فیہ "محمد رسول اللہ" ثم قال: لا تنقشوا علیہ﴾ (۳۸۸)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چاندی کی انگوٹھی بنوائی اور اس میں "محمد رسول اللہ" کے الفاظ نقش کرائے اور فرمایا: کوئی

شخص یہ الفاظ اپنی انگوٹھی پر نقش نہ کرائے۔

﴿عن انس رضی اللہ عنہ قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل الخلاء نزع خاتمہ﴾

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء تشریف لے جاتے تو اپنی انگوٹھی اتار دیا کرتے تھے۔

باب ماجاء فی الصورة

﴿عن جابر رضی اللہ عنہ قال: نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصورة فی البیت ونھی ان یصنع ذلک﴾ (۳۸۹)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے گھروں میں تصویر رکھنے اور اسے بنانے سے منع فرمایا۔

﴿عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبۃ انہ دخل علی ابی طلحۃ الانصاری یعودہ فوجد عندہ سھل بن حنیف قال فدعا ابوطلحۃ انسانا ینزع نمطا تحتہ فقال لہ سھل: لم تنزعہ قال: لان فیھا تصاویر وقال فیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما قد علمت قال سھل: اولم یقل الا ما کان رقما فی ثوب قال: بلی ولکنہ اطیب لنفسی﴾ (۳۹۰)

حضرت عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ فرماتے ہیں کہ وہ ابو طلحہ انصاری رضی اللہ عنہ کے پاس ان کی عیادت کے لئے گئے۔ وہاں پر حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ پہلے سے موجود تھے، اس وقت حضرت ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو بلایا تاکہ وہ نمدہ جو ان کے نیچے بچھا ہوا ہے اس کو نکال دے۔ حضرت سہل رضی اللہ عنہ جو وہاں موجود تھے انہوں نے پوچھا کہ آپ اس کو نیچے سے کیوں نکال رہے ہیں؟ حضرت ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں اس لئے نکال رہا ہوں کہ اس میں تصویریں بنی ہوئی ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصویر کے بارے میں جو بات فرمائی ہے وہ آپ بھی جانتے ہیں۔ یعنی تصویر کو رکھنا اور بنانا ناجائز ہے۔ حضرت سہل رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ کیا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تصویر کو ناجائز قرار دینے کے ساتھ ساتھ یہ

استثناء نہیں فرمایا تھا کہ "الا ما کان رقما فی ثوب" یعنی سوائے اس تصویر کے جو کپڑے پر نقش ہو۔ اس استثناء سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کپڑے پر کوئی تصویر بنی ہوئی ہو تو اس کپڑے کا استعمال جائز ہے۔ حضرت ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہاں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا، لیکن میرے دل کو یہ زیادہ پسند ہے کہ میں ایسی تصویر بھی استعمال نہ کروں۔

تصویر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

ایک روایت کے مطابق اس حدیث سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر استدلال فرمایا ہے کہ وہ تصویر رکھنا ناجائز ہے جو سایہ دار ہو۔ یعنی مجسد اور مجسم ہو جیسے بت وغیرہ۔ اس لئے کہ ان کا سایہ زمین پر پڑتا ہے، لہٰذا ایسی تصویر ناجائز اور حرام ہے۔ لیکن وہ تصویر جو مجسم نہ ہو اور اس کا سایہ زمین پر نہ پڑتا ہو۔ مثلاً کاغذ پر یا کپڑے پر کوئی تصویر بنادی گئی یا دیوار پر بنادی گئی ایسی تصویر ایک روایت کے مطابق امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حرام اور ناجائز نہیں، البتہ مکروہ تنزیہی ہے۔ بہت سے علماء مالکیہ نے اسی روایت کو اختیار کیا ہے۔ جمہور فقہاء جن میں ائمہ ثلاثہ داخل ہیں، ان کا مسلک یہ ہے کہ تصویر مجسم اور غیر مجسم میں کوئی فرق نہیں، بلکہ ہر قسم کی تصویر ناجائز ہے، چاہے وہ کپڑے پر بنی ہوئی ہو یا کاغذ پر یا دیوار پر ہو یا مجسمہ ہو۔ ہر حالت میں حرام اور ناجائز ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی ایک دوسری روایت اس کے مطابق ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث سے استدلال فرماتے ہیں جس میں یہ استثناء موجود ہے "الا ما کان رقماً فی ثوب" اس میں اس تصویر کا استثناء کیا گیا ہے جو کسی کپڑے پر نقش ہو، اس سے معلوم ہوا کہ بے سایہ تصویر جائز ہے۔ جمہور فقہاء کا استدلال اول تو ان احادیث سے ہے جن میں تصویر کا عدم جواز علی الاطلاق بیان کیا گیا ہے۔ اس میں سایہ دار اور بے سایہ ہونے کی کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے، جیسے اوپر حدیث گزری کہ "نھی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن الصورۃ فی البیت" اس میں مجسم اور غیر مجسم ہونے کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ اسی طرح ایک حدیث آگے آرہی ہے کہ "من صور صورۃ عذبہ اللّٰہ" اس میں بھی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اکثر احادیث ایسی ہیں جن میں تصویر کی حرمت علی اطلاق مذکور ہے۔ مجسم اور غیر مجسم کی کوئی تفریق اور تفصیل نہیں ہے۔ اور اس باب میں جمہور کی نہایت صریح دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا واقعہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ میں نے اپنے کمرے میں ایک پردہ لٹکادیا تھا جس میں تصویریں نقش تھیں، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کمرے میں داخل ہوئے اور آپ کی

نظر اس پردے پر پڑی تو آپ رک گئے اور آپ نے اس پر نکیر فرمائی۔ اور بعض روایات میں ہے کہ آپ کا چہرہ متغیر ہوگیا اور آپ نے فرمایا کہ جب تک اس کو نہیں نکالوگی میں گھر میں نہیں داخل ہوں گا، کیونکہ اس پر تصویر ہے۔ دیکھئے اس حدیث میں جس تصویر پر آپ نے نکیر فرمائی وہ کپڑے پر تھی، مجسم نہیں تھی بلکہ نقش فی الثوب تھی۔ اگر نقش فی الثوب والی تصویر ہر حالت میں جائز ہوتی تو آپ اس پر نکیر نہ فرماتے۔

اب اس حدیث کی روشنی میں "الا ما کان رقما فی ثوب" والی حدیث کو پڑھیں گے تو اس عبارت کے یہ معنی نکلیں گے کہ حدیث میں لفظ "رقم" سے مراد ایسا نقش ہے جس میں کسی ذی روح کی تصویر نہ ہو۔ مثلاً درخت، پودے، پھول، پہاڑ وغیرہ کی تصویر بنی ہوئی ہو۔ اس لئے کہ عربی زبان میں "رقم" کے معنی ہیں "نقش" لہٰذا کوئی چیز بھی نقش کی جائے وہ سب رقم کے اندر داخل ہے، چاہے وہ ذی روح ہو یا غیر ذی روح ہو، اس حدیث کے ذریعے غیر ذی روح کا استثناء فرمادیا کہ اگر کپڑے پر غیر ذی روح کے نقش و نگار ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اور حدیث باب میں حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ نے انہی غیر ذی روح کے نقش و نگار کے بارے میں فرمایا کہ یہ جائز ہے، لیکن حضرت ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے ان کے بارے میں فرمایا کہ مجھے یہ نقش و نگار بھی زیادہ پسند نہیں ہیں، اگر ان کو نکال دیا جائے تو اچھا ہے۔

بہرحال، الا ما کان رقما فی ثوب کی مندرجہ بالا توجیہ ہوسکتی ہے۔ اور اس صورت میں یہ استثناء منقطع ہوگا، متصل نہیں ہوگا، کیونکہ پہلے جملے میں ذی روح کی تصاویر کی حرمت بیان کی اور پھر اس سے غیر ذی روح کا استثناء کیا۔ اس لئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کی روشنی میں مالکیہ کا استدلال مؤول ہے۔

ایک عجیب بات یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے راوی قاسم بن محمد ہیں، اور قاسم بن محمد خود اس بات کے قائل ہیں کہ بے سایہ تصویر جائز ہے، اور حنفیہ کے اصول پر یہ مسئلہ قابل غور ہے کہ جہاں کوئی راوی اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف فتویٰ دے تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ یا تو یہ حدیث مؤول ہے یا منسوخ ہے اور مالکیہ بھی یہاں یہی نکتہ اٹھاتے ہیں کہ خود قاسم بن محمد بے سایہ تصویروں کے جواز کے قائل ہیں۔ لیکن تصویر کی حرمت پر بے شمار احادیث موجود ہیں اور سب مطلق ہیں ان میں سایہ دار اور بے سایہ ہونے کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔ اس لئے اس بارے میں جمہور فقہاء کا قول راجح اور محتاط ہے۔ (۳۹۱)

کیمرے کی تصویر کا حکم

بعد میں کیمرے کی تصویر کا مسئلہ پیدا ہوا، جس زمانے میں تصویر کے بارے میں فقہاء کے درمیان بحثیں چلی تھیں، اس زمانے میں کیمرے کا وجود نہیں تھا، بلکہ ہاتھ سے تصویریں بنائی جاتی تھی۔ کیمرے کی تصویر کے بارے میں اکثر فقہاء تو یہ کہتے رہے ہیں کہ آلے کے بدل جانے سے حکم نہیں بدلتا۔ ایک چیز پہلے ہاتھ سے بنائی جاتی تھی اب مشین سے بننے لگی ہے تو محض آلہ کی تبدیلی سے کسی چیز کی حلت اور حرمت پر کوئی فرق نہیں پڑتا، اگر تصاویر ناجائز ہیں تو پھر چاہے ہاتھ سے بنائی گئی ہوں یا کیمرے سے بنائی گئی ہوں، دونوں ناجائز ہونگیں۔

البتہ مصر کے ایک مفتی علامہ شیخ محمد بخیط رحمۃ اللہ علیہ گزرے ہیں جو عرصہ دراز تک مصر کے مفتی رہے ہیں، جو بڑے اور متقی عالم تھے۔ محض ہوا پرست نہیں تھے۔ انہوں نے ایک رسالہ "الجواب الشافی فی اباحۃ صورۃ فوتو غرافی" کے نام سے لکھا ہے، اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ کیمرے کے ذریعہ لی جانے والی تصویر جائز ہے۔ اور دلیل میں فرمایا کہ حدیث میں تصویر کی جو ممانعت کی علت بیان فرمائی ہے وہ ہے "مشابہت بخلق اللہ" اور اللہ کی تخلیق سے مشابہت اسی وقت ہوسکتی ہے جب کوئی شخص اپنے تصور اور تخیل سے اور اپنے ذہن سے اپنے ہاتھ کے ذریعہ کوئی صورت بنائے۔ اور کیمرے کی تصویر میں اپنے تخیل کو کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ کیمرے کی تصویر میں یہ ہوتا ہے کہ اللہ کی پیدا کی ہوئی ایک مخلوق پہلے سے موجود ہے، اس مخلوق کا عکس لے کر اس کو محفوظ کرلیا۔ لہٰذا مشابہت بخلق اللہ نہیں پائی گئی بلکہ یہ حبس الظل ہے جو کہ ناجائز نہیں۔ یہ ان کا موقف تھا۔ اور مصر اور بلاد عرب کے بہت سے علماء نے اس بارے میں ان کی تائید بھی کی۔

لیکن علماء کی اکثریت نے اس زمانے میں بھی اور بعد میں بھی اور خاص طور پر ہندو پاک کے علماء نے ان کے استدلال کو قبول نہیں کیا اور یہ کہا کہ مشابہت بخلق اللہ ہر صورت میں متحقق ہوجاتی ہے، چاہے آدمی ایسی چیز کی تصویر بنائے جو پہلے سے موجود ہو اور چاہے ایسی چیز کی تصویر بنائے جو پہلے سے موجود نہ ہو اور وہ اپنے تخیل سے وہ صورت بنارہا ہو۔ علامہ شیخ محمد بخیط نے یہ جو فرمایا کہ جو چیز پہلے سے موجود ہو اس کی تصویر بنانا جائز ہے تو پھر ہر تصویر جائز ہونی چاہئے چاہے وہ ہاتھ سے بنائی جائے یا کیمرے کے ذریعہ بنائی جائے، حالانکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا والی حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جس پردے پر نکیر فرمائی تھی اس پر حضرت سلیمان علیہ السلام کے گھوڑے کی تصویر بنی ہوئی تھی اور اس کو اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا تھا۔ لہٰذا اس کی تصویر

کوئی خیالی چیز کی تصویر نہیں تھی لیکن اس کے باوجود آپ نے اس پر نکیر فرمائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ تفریق کرنا کہ جو چیز پہلے سے موجود ہے اس کی تصویر بنانا جائز ہے اور جو چیز موجود نہیں اس کی تصویر بنانا ناجائز ہے، قرآن و سُنّت میں اس تفریق کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ اور جہاں تک آلے کا تعلق ہے، اس کے بارے میں پہلے ہی بتادیا کہ آلے کی تبدیلی سے حکم میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، اس لئے جمہور علماء کے نزدیک راجح یہی ہے کہ کیمرے کی تصویر کا بھی وہی حکم ہے جو ہاتھ کی بنائی ہوئی تصویر کا ہے۔ لہٰذا اس سے پرہیز کرنا ضروری ہے۔

مواضع حاجت میں تصویر کا حکم

البتہ اس اختلاف سے ایک بات یہ سامنے آتی ہے کہ اس کا جواز اور عدم جواز دو وجہ سے مجتہد فیہ معاملہ بن گیا ہے، ایک یہ کہ اس بارے میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے۔ دوسرے یہ کہ کیمرے کی تصویر کے بارے میں علامہ بخیط رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ موجود ہے۔ اگرچہ وہ فتویٰ ہمارے نزدیک درست نہیں ہے، لیکن بہرحال ایک جدید شئی کے بارے میں ایک متورع عالم کا قول موجود ہے، اس لئے یہ مسئلہ مجتہد فیہ بن گیا۔ اور مجتہد فیہ مسئلے میں حاجت عامہ کے وقت گنجائش پیدا ہوجاتی ہے۔ لہٰذا جہاں کہیں حاجت عامہ ہوگی جیسے پاسپورٹ میں اور شناختی کارڈ میں یا کسی ایسی جگہ میں جہاں انسان کو اپنی شناخت کرانی ہو اور شناخت کے بغیر کام نہ چلتا ہو اور تصویر کے بغیر شناخت نہ ہوسکتی ہو تو ان مواقع پر اس کا استعمال جائز ہوجائے گا۔ اور مواضع حاجت کے بغیر اس کا استعمال کرنا جائز نہیں۔ اس سے پرہیز کرنا ضروری ہے۔

غیر ذی روح کی تصویر جائز ہے

یہ ساری بحث اور ساری تفصیل ذی روح کی تصویر کے بارے میں ہے۔ جہاں تک غیر ذی روح کی تصویر کا تعلق ہے وہ بنانا جائز ہے۔ چنانچہ مسند احمد کی ایک حدیث میں اس کی تفریق کی گئی ہے کہ ذی روح کی تصویر جائز نہیں ہے اور غیر ذی روح کی تصویر جائز ہے۔ اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ غیر ذی روح کو وجود میں لانے کے لئے انسان کی کوشش کو کچھ نہ کچھ ظاہری دخل ضرور ہوتا ہے۔ مثلاً درخت ہے، اس کو وجود میں لانے کے لئے انسان زمین ہموار کرتا ہے۔ اس کو نرم کرتا ہے۔ اس میں بیج بوتا ہے۔ پانی دیتا ہے، اس کی حفاظت کرتا ہے، وغیرہ وغیرہ۔ بخلاف ذی روح کی تخلیق

کے، کہ اس میں انسان کے عمل کو دخل نہیں ہے۔

ٹیلیویژن رکھنا جائز نہیں

اور اب کیمرے سے بڑھ کر ٹیلیویژن آگیا ہے، اب سوال یہ ہے کہ اس کے بارے میں کیا حکم ہے؟ پہلی بات تو یہ ہے کہ موجودہ حالات میں جس طرح ٹیلیویژن کا استعمال ہو رہا ہے وہ تو منکرات در منکرات کا مجموعہ ہے۔ اس وجہ سے ہماری طرف سے یہ فتویٰ دیا جاتا ہے کہ ٹیلیویژن گھر کے اندر اپنے پاس رکھنا جائز نہیں۔ اب آگے جو تفصیل عرض کر رہا ہوں وہ ٹیلیویژن کے بارے میں علمی اور نظریاتی بحث ہے۔ اس کو بھی غور سے سمجھ لینا چاہئے۔

ٹیلیویژن کے بارے میں علمی اور نظریاتی تحقیق

ٹیلیویژن پر پیش کئے جانے والے پروگراموں کی تین قسمیں ہیں۔

① پہلی قسم وہ ہے کہ ٹیلیویژن پر ایسی چیز دکھائی جائے جو پہلے سے تصویر کی شکل میں موجود ہے۔ اس کو بڑا کر کے ٹی وی کی اسکرین پر دکھایا جا رہا ہے، اس کے تصویر ہونے میں تو کوئی شبہ ہی نہیں، اس لئے اس کو دیکھنا حرام ہے اور اس کا وہی حکم ہوگا جو تصویر کا ہے۔

② دوسری قسم وہ ہے جس میں فلم کا واسطہ درمیان میں نہیں ہوتا، بلکہ براہ راست وہ چیز ٹیلی کاسٹ کی جاتی ہے۔ مثلاً ایک آدمی ٹی وی اسٹیشن میں بیٹھا ہوا تقریر کر رہا ہے، یا کسی اور جگہ تقریر کر رہا ہے اور ٹی وی کیمرے کے ذریعہ براہ راست اس کی تقریر اور اس کی تصویر ٹی وی اسکرین پر دکھائی جا رہی ہے، درمیان میں فلم اور ریکارڈنگ کا کوئی واسطہ نہیں ہے، اس براہ راست دکھائی جانے والی تصویر کو علماء کی ایک بڑی جماعت تصویر ہی قرار دے کر اس کے استعمال کو حرام قرار دیتی ہے۔ لیکن اس کو تصویر قرار دینے میں مجھے تامل ہے۔

براہ راست ٹیلی کاسٹ کیا جانے والا پروگرام

وجہ اس کی یہ ہے کہ تصویر وہ ہوتی ہے جس کو کسی چیز پر علی صفت الدوام ثابت اور مستقر کر دیا جائے۔ لہٰذا اگر وہ تصویر علی صفت الدوام کسی چیز پر ثابت اور مستقر نہیں ہے تو پھر وہ تصویر نہیں ہے، بلکہ وہ عکس ہے۔ لہٰذا براہ راست دکھائے جانے والی تصویر عکس ہے، تصویر نہیں۔ مثلاً

کوئی شخص یہاں سے دو میل دور ہے اور اس کے پاس ایک شیشہ ہے اس شیشہ کے ذریعہ وہ یہاں کا منظر دیکھ رہا ہے، ظاہر ہے کہ وہ شخص دو میل دور بیٹھ کر شیشے میں یہاں کا عکس دیکھ رہا ہے، وہ تصویر نہیں دیکھ رہا ہے، اس لئے کہ یہ عکس کسی جگہ پر ثابت اور مستقر علی صفت الدوام نہیں ہے۔ بالکل اسی طرح براہ راست ٹیلی کاسٹ کرنے کی صورت میں برقی ذرات کے ذریعہ انسان کی صورت کے ذرات منتقل کئے جاتے ہیں، پھر ان کو اسکرین کے ذریعہ دکھادیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ تصویر عکس سے زیادہ قریب ہے۔ تصویر کے مقابلے میں۔

ویڈیو کیسٹ کا حکم

تیسری قسم وہ ہے جو ویڈیو کیسٹ کے ذریعہ دکھائی جاتی ہے، یعنی ایک تقریر اور اس کی تصاویر کے ذرات کو لے کر ویڈیو کیسٹ میں محفوظ کرلیا، اور پھر ان ذرات کو اسی ترتیب سے چھوڑا تو پھر وہی منظر اور تصویر نظر آنے لگی۔ میرے نزدیک اس کو بھی تصویر کہنا مشکل ہے اس لئے کہ جو چیز ویڈیو کیسٹ میں محفوظ ہوتی ہے، وہ صورت نہیں ہوتی بلکہ وہ برقی ذرات ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر ویڈیو کیسٹ کی ریل کو خورد بین لگاکر بھی دیکھا جائے تو اس میں تصویر نظر نہیں آئے گی۔ اس لئے میرا رجحان اس طرف ہے کہ یہ دوسری اور تیسری قسم تصویر کے حکم میں نہیں آتیں لہٰذا اگر کوئی ایسا صحیح پروگرام پیش کیا جارہا ہو اور جو فی نفسہ جائز ہو، اور ان دو ذریعوں میں سے کسی ایک ذریعے سے پیش کیا جارہا ہو تو اس کو دیکھنا فی نفسہ جائز ہوگا۔ واللہ سبحانہ اعلم ان کان صوابا فمن اللہ وان کان خطا فمنی ومن الشیطان یہ باتیں اہل علم کے سمجھنے اور کہنے کی تو ہیں لیکن ان باتوں کی زیادہ تشہیر کرنے سے ٹی وی کے استعمال کی ہمت افزائی لازم آئے گی۔ اس لئے یہ باتیں عوام میں بیان کرنے کی نہیں ہیں، عوام کو تو یہی کہنا چاہئے کہ یہ ٹی وی ناجائز ہے، کیونکہ ایسے ٹی وی کا تصور جس میں ناجائز پروگرام نہ ہوں، موجودہ دور میں ناممکن ہے۔

باب ماجاء فی المصورین

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من صور صورة عذبہ اللہ حتی ینفخ فیہا یعنی الروح ولیس بنافخ فیہا ومن استمع الی حدیث قوم یفرون منہ صب فی اذنہ الآنک یوم القیامۃ (۳۹۲)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے کوئی تصویر بنائی تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس شخص کو اس وقت تک عذاب میں رکھیں گے جب تک وہ اس میں روح نہیں ڈال دے گا اور وہ اس میں کبھی روح نہیں ڈال سکے گا۔ اور جو شخص کسی ایسی جماعت کی گفتگو چھپ کر سنے گا جو جماعت اس شخص سے دور بھاگتی ہوگی تو قیامت کے دن اس کے کان میں پگھلا ہوا سیسہ ڈالا جائے گا۔

باب ماجاء فی الخضاب

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود﴾ (۳۹۳)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنے بڑھاپے کو یعنی بالوں کی سفیدی کو تبدیل کرو اور یہودیوں کے ساتھ مشابہت اختیار مت کرو۔ مطلب یہ ہے کہ یہودی سفید بالوں پر کسی قسم کا خضاب نہیں لگاتے، تم ایسا نہ کرو۔

دوسری روایات میں بالوں کی تبدیلی کے معنی یہ آئے ہیں کہ یا تو حناء (مہندی) کے ذریعہ تبدیلی کی جائے۔ اور بعض روایات میں "کتم" کا لفظ آیا ہے، کتم ایک گھاس ہوتی تھی جس کے لگانے سے بالوں کا رنگ راکھ کے رنگ کی طرح ہوجاتا تھا۔ اور بعض اوقات مہندی اور کتم دونوں کو ملا کر صحابہ کرام استعمال کیا کرتے تھے جس کے لگانے سے بالوں کا رنگ سلیٹی جیسا ہوجاتا تھا۔ یہ دونوں مسنون ہیں اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں اور آپ نے اس کی ترغیب بھی دی ہے۔

خضاب لگانے کا حکم

لیکن سیاہ خضاب لگانا کہ جس کے ذریعہ بال بالکل سیاہ ہوجائیں، اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسروں کو دھوکہ دینے کے لئے سیاہ خضاب استعمال کرے اور اپنے آپ کو جوان ظاہر کرنے کے لئے ایسا کرے تو یہ باجماع حرام ہے۔ اور اگر سیاہ خضاب اس نیت سے لگاتا ہے کہ وہ مجاہد ہے اور جہاد میں دشمنوں پر رعب ڈالنے کے لئے اور ان کے سامنے قوت کے اظہار کے لئے اپنے بالوں پر خضاب لگا رہا ہے تو بالاتفاق جائز ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ سیاہ خضاب کوئی شخص زینت کے حصول کے لئے استعمال کرے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، بعض فقہاء جائز کہتے ہیں اور بعض فقہاء ناجائز کہتے ہیں۔ جو حضرات فقہاء اس کو ناجائز کہتے ہیں وہ صحیح مسلم کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خضاب لگانے کا حکم دیا اور ساتھ میں یہ بھی فرمادیا کہ "واجتنبوا السواد" یعنی سیاہ خضاب سے پرہیز کرو۔ یہ حضرات فقہاء اس ممانعت کو زینت پر محمول کرتے ہیں کہ زینت کی غرض سے سیاہ خضاب لگانا درست نہیں۔ لیکن امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے فقہاء فرماتے ہیں کہ زینت کی نیت سے بھی سیاہ خضاب لگانا جائز ہے۔ اور پھر زینت کے اندر بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ کوئی عورت اپنے شوہر کے لئے زینت کی نیت سے سیاہ خضاب لگائے۔ اور دوسری صورت یہ کہ مرد اپنی بیوی کے لئے زینت کی نیت سے خضاب لگائے۔ بعض فقہاء دونوں صورتوں کو ناجائز کہتے ہیں۔ اور بعض فقہاء یہ تفریق کرتے ہیں کہ عورت کے لئے اپنے شوہر کے واسطے خضاب لگانا جائز ہے اور مرد کے لئے جائز نہیں۔

اس باب میں قول فیصل یہ ہے کہ اگر زینت کا مقصد بیوی کا شوہر کو خوش کرنا یا شوہر کا اپنی بیوی کو خوش کرنا ہو تو یہ حرام نہیں۔ البتہ کراہت تنزیہیہ سے بھی خالی نہیں۔ اور جہاں تک "واجتنبوا السواد" کے حکم کا تعلق ہے تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر دھوکہ دینے کی غرض سے ہو تو ممانعت کا یہ حکم وجوبی ہے۔ اور اگر زینت الرجل للمراۃ یا زینت المراۃ للرجل کی غرض سے تو ہو یہ حکم استحبابی ہے۔ اس صورت میں اجتناب کرنا اولیٰ ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص استعمال کرے تو اس کو حرام نہیں کہیں گے۔ (۳۹۴)

باب ماجاء فی الجمة واتخاذ الشعر

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ قال: کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ربعة لیس بالطویل ولا بالقصیر حسن الجسم اسمر اللون وکان شعرہ لیس بجعد ولا سبط اذا مشی یتکفا﴾

(۳۹۵)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم درمیانہ قد کے تھے۔ نہ زیادہ لمبے تھے اور نہ کوتاہ قد تھے۔ سڈول جسم گندمی رنگت سے متصف تھے۔ آپ کے بال نہ گھنگھریالے تھے اور نہ بالکل سیدھے تھے۔ جب آپ چلتے تو ایسا معلوم ہوتا کہ گویا آپ بلندی سے

پستی کی طرف آرہے ہوں۔

﴿عن عائشة رضی الله عنها قالت: کنت اغتسل انا ورسول الله صلی الله علیه وسلم من اناء واحد وکان له شعر فوق الجمة ودون الوفرة﴾ (۳۹۶)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی برتن سے غسل کیا کرتے تھے، آپ کے بال مبارک کندھوں سے اوپر اور کانوں کی لو سے نیچے تک تھے۔

باب ماجاء فی النهی عن الترجل الاغبا

﴿عن عبد الله بن مغفل رضی الله عنه قال: نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن الترجل الاغبا﴾ (۳۹۷)

حضرت عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کنگھی کرنے سے منع فرمایا مگر یہ کہ ایک دن چھوڑ کر کی جائے۔ "غبا" کے معنی ہیں کہ کوئی کام ایک دن کرنا اور ایک دن چھوڑنا۔

بالوں میں کنگھی کرنے میں اعتدال

ایک طرف تو حدیث میں یہ آیا ہے کہ اگر کوئی شخص بال رکھے تو ان بالوں کا اکرام کرے۔ اور ان کو جنگلیوں کی طرح نہ چھوڑ دے۔ بلکہ ان کی خدمت کرے۔ اور دوسری طرف حدیث باب میں فرمایا کہ روزانہ کنگھی نہ کرے بلکہ ایک دن چھوڑ کر دوسرے دن کرے۔ اصل مقصود ان احادیث کے ذریعہ اعتدال کا راستہ بتلانا ہے کہ نہ تو انسان بالکل بے ڈھنگا ہو کہ اس کو اپنے جسم کی اور اپنے کپڑوں کی اور اپنے بالوں کی کوئی پرواہ ہی نہ ہو اور نہ ایسا ہو کہ ہر وقت مانگ پٹی اور کنگھی چوٹی میں لگا رہے اور عورتوں کی طرح ہر وقت آئینے کے سامنے کھڑا ہو کر بال بناتا رہے، بلکہ اعتدال ہونا چاہئے۔ آدمی اپنے بالوں کے اندر کنگھی بھی کرے لیکن اس میں اتنا انہماک نہ ہو کہ ہر وقت اسی کے اندر مشغول ہو جائے۔ یہی اعتدال اپنے کپڑوں اور اپنے جسم کو درست رکھنے میں ملحوظ ہونا چاہئے۔ یہ چٹک مٹک بھی درست نہیں کہ آدمی ہر وقت اس فکر میں ہو کہ کپڑوں کی استری خراب نہ ہو جائے۔ اور یہ بھی درست نہیں کہ آدمی ملنگ بنا پھرتا رہے اور اس کے اندر سلیقہ بھی نہ ہو۔

بلکہ دونوں کے درمیان آدمی کو اعتدال سے کام کرنا چاہئے۔

باب ماجاء فی الاکتحال

عن ابن عباس رضی اللہ عنھما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اکتحلوا بالاثمد فانہ یجلو البصر وینبت الشعر وزعم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانت لہ مکحلۃ یکتحل بھا کل لیلۃ ثلاثۃ فی ھذہ وثلاثۃ فی ھذہ (۳۹۸)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "اثمد" سرمہ لگایا کرو۔ "اثمد" یہ ایک خاص سرمہ کا نام ہے جو مدینہ منورہ کے اندر پایا جاتا ہے اور آج بھی ملتا ہے۔ اس کا رنگ سرخ ہوتا ہے۔ اصلی اثمد کے بارے میں میرا ذاتی تجربہ یہ ہے کہ اس کا رنگ تو سرخ ہوتا ہے لیکن آنکھ میں ڈالنے سے سیاہ ہوجاتا ہے۔ آپ نے اس کی خاص طور پر ترغیب دی اور فرمایا کہ اس سے بینائی تیز ہوتی ہے اور یہ پلکوں کے بال اگاتا ہے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک سرمہ دانی تھی اور آپ ہر رات میں اس سے سرمہ لگایا کرتے تھے، تین سلائیاں ایک آنکھ میں اور تین سلائیاں دوسری آنکھ میں۔

باب ماجاء فی النھی عن اشتمال الصماء والاحتباء بالثوب الواحد

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن لبستین الصماء وان یحتبی الرجل بثوبہ لیس علی فرجہ من شئی (۳۹۹)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دو ہیئتوں سے منع فرمایا۔ "لبستین" بکسر اللام، فعلہ کے وزن پر اسم ہیئت ہے۔ ایک صماء سے، صماء اسے کہتے ہیں کہ اس طرح چادر باندھ کر بیٹھ جانا جس میں ہاتھ پاؤں بندھ جائیں کہ اگر آدمی جلدی میں اس سے نکلنا چاہے تو نہ نکل سکے۔ اس سے ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اگر اچانک کوئی حادثہ یا ضرورت پیش آجائے تو اس وقت آدمی کو جلدی سے نکلنا مشکل ہوگا، اور اگر نکلنا چاہے گا تو اس میں چوٹ

وغیرہ لگنے کا اندیشہ ہے۔ دوسرے یہ کہ آدمی اس طرح ایک کپڑے میں احتباء کرے کہ شرمگاہ پر الگ سے کوئی کپڑا موجود نہ ہو۔ اس میں کشف عورت کا احتمال ہے، اس لئے آپ نے اس سے منع فرمادیا۔

باب ماجاء في مواصلة الشعر

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنهما ان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم قال: لعن اللّٰہ الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة قال نافع: الوشم فی اللثة﴾ (۴۰۰)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے بالوں کے ساتھ دوسرے بال لگانے والی اور لگوانے والی اور بال گودنے والی اور گدوانے والی سب پر لعنت فرمائی ہے۔ حضرت نافع فرماتے ہیں کہ وشم مسوڑھے میں ہے۔ چونکہ پہلے زمانے میں لوگ خاص طور پر مسوڑھوں میں وشم کیا کرتے تھے۔ اس لئے اس کا علیحدہ ذکر کردیا۔ ورنہ مسوڑھوں کے ساتھ اس کی خصوصیت نہیں ہے، جسم کے دوسرے حصوں پر بھی وشم کا وہی حکم ہے جو مسوڑھوں پر ہے۔

باب ماجاء في ركوب المياثر

﴿عن البراء بن عازب رضی اللّٰہ عنه قال: نهی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم عن رکوب المیاثر﴾ (۴۰۱)

میاثر "میثرۃ" کی جمع ہے اور "میثرۃ" غالیچے کی طرح ایک کپڑا ہوتا تھا جو دولت مند قسم کے لوگ اپنی سواری کے اوپر بچھایا کرتے تھے۔ گھوڑے پر ایک نمدہ ہوتا ہے اور ایک زین ہوتی ہے، اور ایک کپڑا زین کے اوپر بچھاتے تھے جو قالین کی طرح ہوتا تھا۔ س کو میثرہ کہا جاتا ہے۔ اس حدیث میں اس پر بیٹھنے سے منع فرمادیا۔

اس ممانعت کی علت کے بیان میں فقہاء کرام کے اقوال مختلف ہیں۔ بعض فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ اس ممانعت کی علت یہ ہے کہ چونکہ "میثرہ" عموماً سرخ رنگ کا ہوتا تھا۔ اور مردوں کے لئے سرخ رنگ کا استعمال ممنوع ہے۔ اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ میثرہ کو عموماً ناز و نعم میں پلی ہوئی

عورتیں استعمال کیا کرتی تھیں۔ او مردوں کو ان کے استعمال سے اس لئے منع فرمادیا کہ اس میں عورتوں سے مشابہت ہوجائے گی۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ اس ممانعت کی وجہ صرف یہ ہے کہ میثرہ کا استعمال ترفہ اور تنعم کی علامت تھی اور مترفین اس کو استعمال کیا کرتے تھے۔ اس لئے منع فرمادیا کہ تاکہ آدمی ان کے ساتھ مشابہت اختیار نہ کرے۔ اس آخری صورت کے اعتبار سے یہ ممانعت تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے۔

باب ماجاء فی فراش النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم

﴿عن عائشہ رضی اللّٰہ عنہا قالت: انما کان فراش رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الذی ینام علیہ ادم حشوہ لیف﴾

(۴۰۲)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا بستر چمڑے کا تھا اور اس میں کھجور کے درخت کی چھال بھری ہوئی تھی۔

باب ماجاء فی القمیص

﴿عن ام سلمۃ رضی اللّٰہ عنہا قالت: کان احب الثیاب الی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم القمیص﴾ (۴۰۳)

حضرت اُمِ سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو لباس میں قمیص سب سے زیادہ پسند تھی۔

﴿عن ابی ھریرۃ رضی اللّٰہ عنہ قال: کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا لبس قمیصا بدا بمیامنہ﴾ (۴۰۴)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب قمیص پہنتے تھے تو داھنی طرف سے شروع فرماتے۔

﴿عن اسماء بنت یزید بن السکن الانصاریۃ رضی اللّٰہ عنہا قالت: کان کم ید رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الی الرسغ﴾ (۴۰۵)

حضرت اسماء بنت یزید رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی قمیص کی آستین گٹوں تک ہوتی تھی۔

باب مایقول اذالبس ثوبا جدیدا

﴿عن ابی سعید رضی اللّٰہ عنہ قال: کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا استجد ثوبا سماہ باسمہ عمامۃ او قمیصا اورداء ثم یقول اللھم لک الحمد انت کسوتنیہ اسالک خیرہ و خیرما صنع لہ واعوذبک من شرہ وشرما صنع لہ﴾ (۴۰۶)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی نیا کپڑا پہنتے تو اس کا نام لیتے۔ مثلاً عمامہ یا قمیص یا تہبند، اور پھر یہ دعا پڑھتے: اے اللہ تمام تعریفیں آپ کے لئے ہیں، آپ نے ہی یہ کپڑا مجھے پہنایا، میں آپ سے اس کپڑے کی بھلائی اور جس بھلائی کے لئے یہ بنایا گیا ہے اس کو طلب کرتا ہوں۔ اور اس کے شر اور جس شر کے لئے یہ بنایا گیا ہے اس سے تیری پناہ چاہتا ہوں۔

باب ماجاء فی لبس الجبة

﴿عن عروۃ بن المغیرۃ بن شعبۃ عن ابیہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم لبس جبۃ رومیۃ ضیقۃ الکمین﴾ (۴۰۷)

حضرت عروۃ بن مغیرہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایسا جبہ زیب تن فرمایا کرتے تھے جو روم کا بنا ہوا تھا اور اس کی آستین تنگ تھیں۔ بعض روایات میں آتا ہے کہ یہ جبہ آپ کے پاس کہیں سے ھدیہ کے طور پر آیا تھا۔ اور بعض روایات میں آتا ہے کہ اس جبے کی قیمت دو ہزار دینار تھی یعنی تقریباً بیس ہزار درھم۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا قیمتی جبہ بھی زیب تن فرمایا اور پیوند لگے ہوئے کپڑے بھی زیب تن فرمائے۔ آپ کی عام عادت سادے اور معمولی کپڑے پہننے کی تھی لیکن اس قیمتی جبے کو زیب تن فرما کر اس بات کا اظہار فرما دیا کہ ایسے کپڑے پہننا بھی جائز ہے۔ اور جواز کا راستہ پیدا کر کے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے اور آپ کے لئے سہولت پیدا فرمادی۔

زندگی گزارنے کا معیار کیا ہونا چاہئے؟

اس باب میں ایک بات ہمیشہ یاد رکھنے کی ہے۔ یہ مسئلہ ہمیشہ لوگوں کے دلوں میں خلجان کا سبب ہوتا ہے کہ کس معیار کا کپڑا پہننا چاہئے؟ اور کس معیار کی زندگی اختیار کرے کہ وہ اسراف میں داخل نہ ہو؟۔ اس بارے میں حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس اللہ سرہ نے بڑی وضاحت کے ساتھ اس کی حدود بیان فرمادیں۔ وہ حدود اگرچہ مکان کے بارے میں ارشاد فرمائی تھیں لیکن وہی حدود کپڑے اور دنیا کی دوسری چیزوں پر بھی صادق آتی ہیں۔ فرمایا کہ ایک درجہ ضرورت کا ہوتا ہے کہ آدمی کی ضرورت پوری ہوجائے جیسے مکان اگر کچا ہو جس میں آدمی اپنا سر چھپا سکے، حضرت والا اس کو فرماتے ہیں کہ یہ درجہ رہائش کا ہے یعنی یہ مکان قابل رہائش ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ جائز ہے۔

دوسرا درجہ آسائش کا ہے۔ یعنی آدمی ایسا مکان بنائے کہ وہ مکان صرف سر چھپانے کا ذریعہ نہ ہو بلکہ اس مکان کے اندر اپنے لئے راحت اور آرام کا بھی خیال رکھا گیا ہو۔ مثلاً وہ مکان پختہ بنالیا تاکہ اس میں بارش کا پانی نہ آئے۔ یہ صورت بھی جائز ہے۔ تیسرا درجہ آرائش کا ہے۔ یعنی ایک مکان میں آسائش تو حاصل تھی لیکن کوئی خاص زینت نہیں تھی اب کسی نے اپنے دل کو خوش کرنے کے لئے اس مکان میں زینت کے اسباب کا انتظام کرلیا، مثلاً رنگ و روغن کرالیا وغیرہ یہ آرائش ہے۔ یہ بھی جائز ہے۔

چوتھا درجہ نمائش کا ہے یعنی مکان کے اندر ایسے اسباب جمع کرنا کہ اس کے ذریعہ لوگوں کے سامنے نمائش اور دکھاوا مقصود ہے تاکہ لوگ مجھے بڑا آدمی اور دولت مند سمجھیں، اس لئے کہ میں ایسے شاندار مکان میں رہتا ہوں۔ ایسے شاندار کپڑے پہنتا ہوں۔ ایسی شاندار سواری استعمال کرتا ہوں۔ یہ نمائش ہے اور حرام ہے۔ گویا کہ تین درجے جائز ہیں اور چوتھا درجہ حرام ہے۔

اب لباس کے اندر بھی یہی تفصیل ہے اگر کوئی شخص قیمتی لباس اس لئے پہنتا ہے کہ مجھے اچھا لگتا ہے۔ یا مجھے اس کے پہننے سے راحت ملتی ہے۔ یا میں اپنا دل خوش کرنے کے لئے اس کو پہنتا ہوں۔ یا اپنے گھر والوں کے دل کو خوش کرنے کے لئے اس کو پہنتا ہوں۔ تو یہ صورت جائز ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص قیمتی لباس اس لئے پہنتا ہے تاکہ میں فیشن ایبل کہلاؤں اور میں دولت مند اور بڑا آدمی کہلاؤں تو یہ صورت حرام ہے، جیسا کہ حدیث شریف میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: ما اخطاءک اثنان: سرف ومخیلة یعنی ہر لباس پہننا تمہارے لئے جائز ہے

سوائے اس لباس کے جس میں اسراف ہو اور عجب و تکبر ہو۔ لہٰذا ان دونوں چیزوں سے بچتے ہوئے انسان قیمتی لباس بھی پہن سکتا ہے۔ جیسا کہ حدیث باب سے ثابت ہے۔

تنگ اور کف والی آستین کا حکم

میں عام طور پر بغیر کف کے کرتا پہنتا ہوں، ایک مرتبہ ایک صاحب نے ایک جوڑا ھدیہ میں دیا اس کی آستین کف والی تھیں، وہ کرتا پہن کر میں ایک دینی جلسے میں چلا گیا، وہاں بیان ہوا۔ جب میں گھر واپس آیا تو دو تین روز کے بعد ایک لمبا چوڑا خط ایک صاحب نے لکھ کر بھیج دیا، اس خط میں انہوں نے یہ لکھا کہ ہمیں یہ دیکھ کر بہت افسوس ہوا کہ آپ نے کف والا کرتا پہن رکھا تھا۔ حالانکہ یہ خلاف سُنّت ہے۔

مجھے اس بات سے تو بہت خوشی ہوئی کہ لوگ اتنی باریک بینی سے دیکھتے ہیں اور یہ بھی بڑی نعمت ہے۔ اور اس کو غنیمت سمجھنا چاہئے کہ لوگ باریک بینی سے انسان کو دیکھتے رہیں، جب یہ نگرانی ختم ہوجاتی ہے تو پھر انسان نفس و شیطان کے ہاتھوں گمراہ ہوجاتا ہے، اس لئے میں نے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا کہ لوگ اتنی باریک بینی سے دیکھتے ہیں۔

چنانچہ میں نے پھر ان کو شکریہ کا خط لکھا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو جزاء خیر عطا فرمائے، آپ نے صحیح تنبیہ فرمائی۔ بات یہ ہے کہ ہمارے تمام بزرگ بھی بغیر کف کے کرتے پہنتے رہے ہیں۔ اس لئے مناسب یہ ہے کہ آدمی اپنے بزرگوں کے طریقے کا لباس پہنے، اور الحمد للہ میرا عام معمول یہی ہے کہ میں بغیر کف کے ہی کرتا پہنتا ہوں۔ لیکن جہاں تک آپ نے یہ بات لکھی ہے کہ یہ عمل خلاف سُنّت ہے، یہ بات درست نہیں۔ اس لئے کہ ایک طرف تو خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے تنگ آستین کا لباس پہننا ثابت ہے۔ جیسا کہ حدیث باب میں ہے کہ وہ قیمتی جبہ جو آپ نے زیب تن فرمایا، وہ تنگ آستینوں والا تھا۔

کسی عمل کا سُنّت نہ ہونا اور کسی عمل کا خلاف سُنّت ہونا دونوں الگ ہیں

ایک بات اور ہے جس کو بہت سے حضرات نہیں سمجھتے، وہ یہ کہ ایک ہوتا ہے کسی عمل کا سُنّت نہ ہونا اور ایک ہوتا ہے کسی عمل کا خلاف سُنّت ہونا، ان دونوں میں فرق ہے، مثلاً یہ بجلی کی اشیاء کا استعمال سُنّت نہیں ہے، اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ بجلی جلانا یا بجلی کا پنکھا استعمال کرنا خلاف سُنّت

ہے تو یہ بات درست نہیں۔ اس لئے کہ خلاف سُنّت اس وقت کہا جائے گا جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص عمل کی ترغیب دی ہو۔ چاہے وہ ترغیب استحبابی ہو۔ پھر کوئی شخص اس عمل کو اختیار نہ کرے بلکہ اس کے مقابل دوسرا طریقہ اختیار کرے تو وہ خلاف سُنّت ہے۔ اور جو عمل خلاف سُنّت ہوگا وہ کم از کم مکروہ ضرور ہوگا۔ لیکن ایک چیز وہ ہے جس پر خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل نہیں فرمایا، اب اگر کوئی شخص اس پر عمل کرے تو اس کو خلاف سُنّت نہیں کہا جائے گا۔ مثلاً حدیث شریف میں ہے کہ نہ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نہ کبھی چپاتی بنائی گئی اور نہ آپ نے کبھی سکرجہ یعنی چھوٹی طشتری میں کھانا کھایا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ چپاتی کھانا یا طشتری میں کھانا خلاف سُنّت ہے۔ بلکہ یہ کہا جائے گا کہ یہ عمل سُنّت نہیں ہے اور سُنّت نہ ہونے سے اس کا خلاف سُنّت ہونا لازم نہیں آتا۔

اسی طرح قمیص میں کف لگانا، یا جیب لگانا اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہو تو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے گا کہ یہ سُنّت نہیں، لیکن اس کو خلاف سُنّت کہہ کر اس کو مکروہ سمجھنا صحیح نہیں۔ ہاں البتہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آدمی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنّت سے جتنا قریب رہے گا اتنا ہی اس عمل میں نور، برکت اور اجر و ثواب ہوگا۔ اور جتنا سُنّت سے دور رہے گا اتنی ہی اس کے اندر بے برکتی ہوگی۔ لہٰذا ہر بات کو اپنے محل پر رکھنا چاہئے اور اس کو اپنے محل اور موقع سے آگے بڑھانا درست نہیں۔

قمیص کے کالر کا حکم

جہاں تک قمیص کے کالر کا تعلق ہے، ہمارے بزرگ ان کالروں سے اس لئے منع فرمایا کرتے تھے کہ یہ کالر اصلاً انگریزوں نے چلائے تھے۔ ان کی مشابہت کی وجہ سے منع کیا کرتے تھے۔ اس لئے ان سے پرہیز کرنا چاہئے۔ لیکن اس کی وجہ سے دوسروں پر نکیر بلیغ کرنا اور یہ کہنا کہ یہ حرام کا مرتکب ہے یا فسق کا مرتکب ہے۔ یہ کہنا بھی درست نہیں۔ اس لئے کہ اب یہ کالر اتنے عام ہوگئے ہیں کہ اب وہ مشابہت کا معاملہ بھی تقریباً ختم ہوگیا ہے۔ اس لئے دوسروں پر اس کی وجہ سے ایسی نکیر نہیں کرنی چاہئے جیسی نکیر محرمات پر کی جاتی ہے۔

﴿عن المغیرة بن شعبة رضی الله عنه اهدی دحیة الكلبی رضی الله عنه لرسول الله صلی الله علیه وسلم خفین

فلبسهما وقال اسرائيل عن جابر عن عامر وجبة فلبسهما حتى تخرقا لا يدرى النبى صلى الله عليه وسلم اذكى هما ام لا ﴾ (۳۰۸)

حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں خفین بطور ہدیہ کے پیش کئے۔ حضرت عامر کی روایت میں ہے کہ ایک جبہ بھی دیا۔ چنانچہ آپ نے یہ دونوں پہنیں حتی کہ وہ پھٹ گئیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے بارے میں یہ معلوم نہیں تھا کہ یہ کسی مذبوح جانور کی کھال کے بنے ہوئے ہیں یا غیر مذبوح جانور کی کھال کے ہیں؟ لیکن آپ نے اس تحقیق کے بغیر ان کو استعمال فرمالیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی مسلمان ھدیہ پیش کرے تو اس کی تحقیق اور تفتیش میں پڑنے کی ضرورت نہیں بلکہ مسلمان کے حال کو صحت پر محمول کرے اور اس کو استعمال کرے۔ اس سے زیادہ تعمق میں پڑنا ٹھیک نہیں۔

باب ماجاء فی شد الاسنان بالذهب

﴿عن عرفجة بن اسعد رضى الله عنه قال: اصيب انفى يوم الكلاب فى الجاهلية فاتخذت انفا من ورق فانتن على فامرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اتخذ انفا من ذهب﴾ (۴۰۹)

حضرت عرفجہ بن اسعد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں کلاب کی جنگ میں میری ناک کٹ گئی۔ میں نے چاندی کی ناک بنوالی۔ لیکن اس میں بدبو آنے لگی، چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا کہ میں سونے کی ناک بنوالوں۔

باب ماجاء فی النهی عن جلود السباع

﴿عن ابى المليح عن ابيه رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن جلود السباع ان تفترش﴾ (۴۱۰)

ابوالملیح اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے درندوں کی

کھالوں کو بچھانے سے منع فرمایا۔ اس میں بھی ممانعت کی وجہ وہی ہے کہ یہ مترفین کا طریقہ تھا۔ وہ لوگ تکبر اور رعونت کے طور پر درندوں کی کھالوں کو استعمال کرتے تھے۔ اس لئے آپ نے اس سے منع فرمادیا۔ لیکن فقہاء کرام نے فرمایا کہ اگر یہ کھالیں دباغت کے ذریعہ پاک کرلی جائیں اور پھر کسی واقعی ضرورت کے تحت استعمال کی جائیں۔ مثلاً یہ کہ سردی کی وجہ سے استعمال کی جائیں تو اس کی گنجائش ہے۔

باب ماجاء فی نعل النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان نعلاہ لهما قبالان﴾ (۴۱۱)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے جوتے دو تسمے والے تھے۔

باب ماجاء فی کراهیة المشی فی النعل الواحدة

﴿عن ابی هریرة رضی اللّٰہ عنہ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال لا یمشی احدکم فی نعل واحدة لینعلهما جمیعا اولیحفهما جمیعا﴾ (۴۱۲)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم میں سے کوئی شخص ایک چپل پہن کر نہ چلے، یا تو دونوں پاؤں میں پہنے یا دونوں کو اتار دے۔ یہ نہی تنزیہی ہے۔

﴿عن ابی هریرة رضی اللّٰہ عنہ قال: نهی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان ینتعل الرجل وهو قائم﴾ (۴۱۳)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر جوتے پہننے سے منع فرمایا ہے۔ یہ حدیث سنداً صحیح نہیں ہے۔ اور اگر کسی صحیح سند سے ثابت ہو تو اس حدیث میں جو نہی وارد ہوئی ہے یہ نہی ارشاد ہے نہی تشریع نہیں۔ اور یہ نہی ان جوتوں کے بارے میں ہے جن کو کھڑے ہو کر پہننے میں گر جانے کا اندیشہ ہو یا پاؤں کے اندر صحیح طریقے سے نہ

آنے کا اندیشہ ہو۔ لیکن وہ جوتے جن کو کھڑے ہو کر آرام سے پہنا جاسکتا ہے جس میں کوئی اندیشہ نہیں ہے تو یہ حدیث اس سے متعلق نہیں۔

باب ماجاء فی الرخصة فی النعل الواحدة

﴿عن عائشة رضی اللّٰه عنها قالت: ربما مشی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فی نعل واحدة﴾ (۴۱۴)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ بعض اوقات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک چپل پہن کر چلا کرتے تھے۔ اس حدیث میں بیان جواز ہے۔ اور پیچھے جو حدیث گزری اس میں نہی تنزیہی تھی کہ آدمی ایک جوتے کے اندر نہ چلے۔

باب ماجاء بای رجل یبدا اذا انتعل

﴿عن ابی هریرة رضی اللّٰه عنه ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال: اذا انتعل احدکم فلیبدا بالیمین واذا نزع فلیبدا بالشمال فلیکن الیمین اولهما تنعل واخرهما تنزع﴾ (۴۱۵)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم میں سے کوئی شخص چپل پہنے تو دائیں پاؤں سے شروع کرے، اور جب اتارے تو بائیں پاؤں سے شروع کرے، تاکہ دایاں پاؤں پہننے میں پہلے ہو اور اتارنے میں پیچھے ہو۔

باب ماجاء فی ترقیع الثوب

﴿عن عائشة رضی اللّٰه عنها قالت: قال لی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: ان اردت اللحوق بی فلیکفک من الدنیا کزاد الراکب وایاک و مجالسة الاغنیاء ولا تستخلقی ثوبا حتی ترقعیه﴾ (۴۱۶)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ اگر تم مجھ سے ملنا چاہتی ہو تو دنیا کا اتنا حصہ تمہارے لئے کافی ہو جائے جتنا ایک مسافر کا توشہ ہوتا

ہے۔ مسافر اپنے ساتھ جو سامان لے جاتا ہے اس میں وہ اختصار سے کام لیتا ہے، اسی طرح دنیا کے اندر تم اختصار سے کام لو۔ اور مالداروں کی ہمنشینی اور ان کی صحبت سے بچو، اور کسی کپڑے کو اس وقت تک پرانا نہ کرو جب تک اس میں پیوند نہ لگالو۔ یہ حدیث اگرچہ سنداً صحیح نہیں ہے جیسا کہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔ لیکن معنی کے لحاظ سے صحیح ہے۔ اور اس کی ہربات دوسری روایات سے ثابت اور مؤید ہے، وہ یہ کہ آدمی دنیا کے اندر توسع اختیار نہ کرے بلکہ اتنا اختیار کرے جتنے کی حاجت ہے۔ اور اوپر کی حدیث کی تشریح میں حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے یہ جو میں نے اوپر دنیا برتنے کے درجات بیان کئے ہیں، یعنی رہائش، آسائش، اور آرائش، یہ تینوں درجے اختیار کرنا جائز ہے۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اولیٰ یہ ہے کہ آدمی بقدر حاجت پر ہی اکتفا کرے۔ اس لئے کہ یہ اسباب انسان کو رفتہ رفتہ انہماک فی الدنیا کی طرف لے جاتے ہیں۔

اغنیاء کی مجالست سے بچو

دوسری بڑی عجیب نصیحت یہ فرمائی کہ اغنیاء کی مجالست سے بچو، اس کے بارے میں آگے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس نصیحت کا مفہوم اس حدیث کی طرح ہے جو حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

﴿من رای من فضل علیه فی الخلق والرزق فلینظر الی من هو اسفل منه ممن هو فضل علیه فانه اجدر الا یزدری نعمة اللہ﴾

اگر کسی شخص نے ایک ایسے شخص کو دیکھا جس کو اللہ تعالیٰ نے جسمانی بناوٹ اور رزق میں اس پر فضیلت دی ہے۔ مثلاً وہ زیادہ خوبصورت ہے، اس کی صحت اچھی ہے۔ اور اس کے پاس پیسے زیادہ ہیں۔ اور اسباب دنیا کی فراوانی ہے، تو ایسے شخص کو چاہئے کہ وہ اپنے سے کم درجے کے انسان کو دیکھے۔ مثلاً ایسے شخص کو دیکھے جس کی صحت اس سے زیادہ اچھی نہیں ہے۔ یا جس کے پاس مال و دولت کم ہے، اس کے ذریعے یہ فائدہ ہوگا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی نعمت کی ناقدری نہیں کرے گا۔ اور جو شخص اوپر کی طرف دیکھتا رہے گا وہ ہمیشہ ناشکری کے اندر مبتلا رہے گا، مثلاً اس کو تو فلاں نعمت حاصل ہے مجھے حاصل نہیں۔

آسودہ زندگی کے لئے بہترین اصول

اسی لئے فرمایا کہ دین کے معاملہ میں ہمیشہ اپنے سے اوپر والے کو دیکھو کہ فلاں شخص مجھ سے عبادت میں، زھد میں، تقوی میں، علم میں آگے بڑھا ہوا ہے، تاکہ اس کی طرف بڑھنے اور اپنی اصلاح کرنے کا داعیہ شدت سے پیدا ہو۔ اور دنیا کے معاملے میں اپنے سے نیچے والے کو دیکھو، اس لئے کہ اس کے نتیجے میں اللہ کی دی ہوئی نعمتوں کی قدر ہوگی اور دل میں قناعت پیدا ہوگی۔ یہ زندگی بھر عمل کرنے کی بہترین نصیحت ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمادے تو پھر دنیا میں اس سے بڑھ کر کوئی دولت نہیں۔

﴿ویروی عن عون بن عبد اللّٰه بن عتبة قال: صحبت الاغنیاء فلم ارا حدا اکثر هما منی، اری دابة خیرا من دابتی و ثوبا خیرا من ثوبی و صحبت الفقراء فاسترحت﴾

عون بن عبد اللہ فرماتے ہیں کہ شروع میں میں مالداروں کے ساتھ اٹھتا بیٹھتا تھا، ان کی صحبت میں رہتا تھا تو میں نے کسی کو اپنے سے زیادہ غم میں مبتلا نہیں دیکھا، بلکہ سب سے زیادہ غمگین میں ہوتا تھا۔ اس لئے کہ میں جہاں جاتا مجھے یہ نظر آتا کہ فلاں کا گھوڑا میرے گھوڑے سے اچھا ہے، اس کا کپڑا میرے کپڑے سے اچھا ہے۔ تو میں ہر وقت اس غم میں مبتلا رہتا تھا کہ یہ مجھ سے آگے ہے۔ اس کے پاس ہر چیز اچھی ہے۔ میں پیچھے ہوں، کم درجے کا ہوں۔ بعد میں میں نے فقراء اور غرباء کی صحبت اختیار کی تو اب مجھے راحت حاصل ہوگئی۔ اس لئے کہ اب ہر جگہ یہ نظر آتا ہے کہ میری سواری اس کی سواری سے اچھی ہے، میرا کپڑا اس کے کپڑے سے اچھا ہے، اس طرح اللہ تعالیٰ نے مجھے راحت عطا فرمادی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اغنیاء کی صحبت انسان کو ناقدری اور ناشکری اور بے صبری اور حرص و طمع پر آمادہ کرتی ہے۔ اور فقراء کی صحبت کے نتیجے میں انسان کو اللہ تعالیٰ کی نعمتوں پر شکر کرتا ہے اور اس کی قدر کرتا ہے۔ اس کے ذریعے دل میں قناعت پیدا ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ پر بھروسہ پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے حتی الامکان فقراء کی مجالست اپنانی چاہئے۔

آج کل مالداروں سے تعلّقات بڑھانے کی کوشش کی جاتی ہے

آج کل ہمارے دور میں یہ مذاق پیدا ہوگیا ہے کہ باقاعدہ کوشش اور اہتمام کرکے بڑے اور مالدار لوگوں سے تعلقات بڑھائے جاتے ہیں۔ اور یہ کچے پکے قسم کے مولوی بھی اس میں مبتلاء

ہوتے ہیں۔ فارغ ہونے کے بعد مدرسہ بنالیا۔ اب اس کوشش میں ہیں کہ بڑے بڑے لوگوں سے تعلق پیدا کریں اور ان سے مدرسہ کے لئے مالی تعاون حاصل کریں۔ اب یہ ایک مستقل فن بن گیا ہے جس کا نام ہے "تعلقات عامہ" آج کل اس پر ڈگریاں دی جاتی ہیں۔ اور یہ تعلقات غریبوں اور فقیروں سے نہیں بڑھائے جاتے بلکہ بڑے بڑے امیروں سے اور عہدہ داروں سے تعلقات پیدا کئے جاتے ہیں۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ساری عمر احساس کم تری میں مبتلا رہتے ہیں اور ناقدری میں اور ناشکری میں مبتلا رہتے ہیں اور دوسروں کے دست نگر رہتے ہیں۔ اس کے بجائے جو لوگ اپنا طریقہ اپنا کر گوشے میں بیٹھ جاتے ہیں اور جو نعمت اللہ تعالیٰ نے عطا فرمائی ہے اس پر شکر ادا کرتے ہیں۔ اور اپنی طرف سے تعلقات بڑھانے کی فکر نہیں کرتے تو پھر اللہ تعالیٰ اس کے اندر نافعیت پیدا کردیتے ہیں۔ اور اس کی نتیجے میں بڑے بڑے بادشاہ اس کے آگے سر جھکاتے ہیں۔ اور یہ چیز اس طرح حاصل نہیں ہوتی کہ وہ خود سے بادشاہ کے پاس تعلقات بڑھانے کے لئے گئے تھے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر کمال اور نافعیت عطا فرمائی تو بڑے بڑے بادشاہوں نے ان کی طرف خود سے رجوع کیا۔

ایک بزرگ کا نصیحت آموز واقعہ

شام کے ایک عالم سے میں نے یہ واقعہ سنا اور ان کے مضمون میں بھی پڑھا کہ شام کے اندر ایک بزرگ تھے، عالم تھے اور اللہ والے تھے، زیادہ وقت مسجد میں گزارتے تھے۔ اور وہیں حدیث کا سبق پڑھایا کرتے تھے، جب درس سے فارغ ہوجاتے تو وہیں مسجد میں بیٹھ جاتے، اور وہیں پر لوگ اپنی ضروریات اور مسائل پوچھنے کے لئے آجاتے۔ بادشاہ نے جب ان کے بارے میں سنا تو اس نے چاہا کہ میں ملاقات کے لئے جاؤں، جب بادشاہ اپنے حشم و خدم کے ساتھ آیا اور مسجد کے اندر داخل ہوا تو اس وقت وہ بزرگ اتفاق سے پاؤں پھیلائے بیٹھے تھے، کسی نے بتایا کہ یہ بادشاہ ہیں مگر وہ اپنی حالت میں بیٹھے رہے، بادشاہ نے کہا حضرت! کچھ نصیحت فرمائیے، اسی حالت میں ان بزرگ نے بادشاہ کو دنیا کی بے ثباتی اور فکر آخرت کی نصیحت فرمائی۔ اس کے بعد بادشاہ واپس چلا گیا، بعد میں بادشاہ نے ایک اشرفیوں کی تھیلی ھدیہ کے طور پر بھیجی، ان بزرگ نے اس شخص سے فرمایا جو یہ تھیلی لے کر آیا تھا کہ اس کو واپس لے جاؤ، اس شخص نے کہا کہ میں تو اس طرح واپس نہیں لے جاسکتا، آپ مجھے کچھ لکھ کر دیدیجئے، اگر اس طرح میں واپس گیا تو وہ مجھے مارے گا۔ ان بزرگ نے فرمایا کہ اچھا اس سے یہ کہدینا کہ: ان الذی یمد رجلہ لا یمد یدہ یعنی جو شخص پاؤں پھیلاتا

ہے وہ ہاتھ نہیں پھیلاتا۔

بہرحال، ایک عالم اور ایک مولوی کے لئے اس سے بڑھ کر خراب چیز کوئی نہیں کہ اس کے دل میں یہ شوق ہو کہ میرے بڑے بڑے مالداروں سے تعلقات ہوں اور ان سے میں دنیا کے کام نکالوں، چاہے وہ مدرسہ کا چندہ ہی کیوں نہ ہو۔ بلکہ اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرے، اگر اللہ تعالیٰ تمہیں دین کے کام کی توفیق دے رہے ہیں اور ان کو تم سے دین کا کام کروانا ہے تو اللہ تعالیٰ دنیا والوں کے دلوں کو تمہاری طرف مائل کریں گے، اور اگر وہ تم سے دین کا کام نہیں کروانا چاہتے تو پھر تم ہزار مرتبہ دنیا والوں کے پیچھے پھرو، کچھ حاصل نہیں ہوگا۔ بہرحال، اغنیاء کے ساتھ رہنا اور ان کے ساتھ مجالست اچھی بات نہیں۔

باب (بلا ترجمة)

﴿عن ام هانی رضی اللّٰه عنها قالت: قدم رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یعنی مکة وله اربع غدائر﴾ (۴۱۷)

حضرت ام ہانی رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ تشریف لائے تو آپ کے سر کے بالوں کی چار گندھی ہوئیں لٹیں تھیں۔

باب (بلا ترجمة)

﴿عن ابی سعید وهو عبد اللّٰه بن بسر قال: سمعت ابا کبشة الانماری یقول: کانت کمام اصحاب رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم بطحا﴾ (۴۱۸)

کمام جمع ہے کم کی۔ اس کے معنی ہیں ٹوپی۔ حضرت عبد اللہ بن بسر فرماتے ہیں کہ میں نے ابوکبشہ انماری سے سنا کہ صحابہ کرام کی ٹوپیاں واسع اور کشادہ اور سر سے چپکی ہوئی ہوتی تھیں۔ بطح جمع ہے ابطح اور بطحاء کی، اس کے معنی ہیں۔ واسع، کشادہ اور پھیلی ہوئی۔ لہٰذا ٹوپی اتنی تنگ نہ ہو کہ وہ سر کے صرف سامنے کے حصے میں اوپر کو رکھی رہے، جیسے یہودی ٹوپیاں پہنتے ہیں، ان کی ٹوپیاں چھوٹی ہوتی ہیں، لیکن صحابہ کرام کی ٹوپیاں پورے سر کو ڈھانپے ہوئے ہوتی تھیں۔ اور بطح کے مفہوم میں یہ بھی داخل ہے کہ وہ سر سے چپکی ہوئی ہوتی تھیں۔ بہت بلند نہیں

ہوتی تھیں۔ اس لئے کہ ٹوپی کی یہ ہیئت تواضع کے زیادہ قریب ہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ لیکن امت کے تعامل سے اس حدیث کی تائید ہوتی ہے۔

باب(بلاترجمة)

﴿عن حذيفة رضى الله تعالى عنه قال: اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بعضلة ساقى اوساقه وقال: هذا موضع الازار فان ابيت فاسفل فان ابيت فلاحق للازار فى الكعبين﴾

(۴۱۹)

حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی پنڈلی یا میری پنڈلی پکڑ کر فرمایا: ازار کی اصل جگہ یہاں ہے، اور اگر تمہارا دل نہ مانے تو تھوڑی اور نیچے کرلو، اور اگر اب بھی دل نہ مانے تو پھر ٹخنوں میں ازار کا کوئی حق نہیں ہے۔ یعنی ٹخنوں کو ازار سے چھپانا جائز نہیں ہے۔

باب(بلاترجمة)

﴿عن ابى جعفر بن محمد بن ركانة عن ابيه ان ركانة صارع النبى صلى الله عليه وسلم فصرعه النبى صلى الله عليه وسلم قال ركانة: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ان فرق ما بيننا وبين المشركين العمائم على القلانس﴾ (۴۲۰)

ابو جعفر محمد بن رکانہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت رکانہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کشتی کی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پچھاڑ دیا۔ حضرت رکانہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ نے فرمایا کہ ہمارے اور مشرکین کے درمیان فرق یہ ہے کہ ہم ٹوپیوں پر عمامے باندھتے ہیں اور مشرکین بغیر ٹوپیوں کے عمامے باندھتے ہیں۔ اس لئے سنت یہ ہے کہ ٹوپی بھی پہنے اور اس کے اوپر عمامہ پہنے۔ بغیر ٹوپی کے عمامہ نہ پہنے۔

باب (بلا ترجمة)

﴿عن عبد اللّٰہ بن بریدۃ عن ابیہ قال: جاء رجل الی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم وعلیہ خاتم من حدید فقال: مالی اری علیک حلیۃ اھل النار ثم جاءہ وعلیہ خاتم من صفر فقال: مالی اجد منک ریح الاصنام ثم اتاہ وعلیہ خاتم من ذھب فقال: مالی اری علیک حلیۃ اھل الجنۃ قال: من ای شی اتخذہ؟ قال: من ورق ولا تتمہ مثقالا﴾ (۴۲۱)

حضرت عبد اللہ بن بریدۃ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اس حال میں کہ وہ لوھے کی ایک انگوٹھی پہنے ہوئے تھے۔ آپ نے فرمایا کہ یہ اھل نار کا زیور ہے، جب دوسری مرتبہ وہ صاحب آئے تو پیتل کی انگوٹھی پہنے ہوئے تھے، آپ نے فرمایا کہ اس میں سے بتوں کی خوشبو آرہی ہے، کیونکہ بت عام طور پر پیتل کے بنائے جاتے تھے۔ جب تیسری مرتبہ آئے تو سونے کی انگوٹھی پہنے ہوئے تھے، آپ نے فرمایا کہ یہ جنت والوں کا زیور ہے، لہذا دنیا میں مرد نے کیسے پہن لیا۔ پھر ان صاحب نے پوچھا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی بناؤں؟ آپ نے فرمایا کہ چاندی کی بناؤ اور اس کا وزن ایک مثقال تک نہ پہنچا ہو۔ یعنی ایک مثقال سے کم رہے جو ساڑھے چار ماشے کا ہوتا ہے۔

باب (بلا ترجمة)

﴿عن ابی موسی رضی اللّٰہ تعالی عنہ قال: سمعت علیا رضی اللّٰہ تعالی عنہ یقول: نھانی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن القسی والمیثرۃ الحمراء وان البس خاتمی فی ھذہ وفی ھذہ واشار الی السبابۃ والوسطی﴾ (۴۲۲)

حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سنا، آپ نے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ریشمی کپڑا پہننے سے اور سرخ زین پوش پر سوار ہونے سے اور شہادت کی انگلی اور درمیان کی انگلی میں انگوٹھی پہننے سے منع فرمایا۔

باب (بلا ترجمة)

﴿عن انس رضی اللّٰه تعالٰی عنه قال: كان احب الثياب الى رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم يلبسها الحبرة﴾ (٣٢٣)

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا پسندیدہ لباس دھاری دار یمنی چادر تھی۔

وصلى اللّٰه تعالٰى على خير خلقه محمد واله واصحابه اجمعين



حواشی

(۱) (بخاری: کتاب الایمان، باب فضل من استبرء لدینه۔ مسلم: کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب اخذ الحلال وترک الشبهات)

(۲) (بخاری: کتاب المساقاۃ، باب لاحمی الا للّٰہ ولرسوله۔ مسند احمد: ۳۸/۴۔ کنز العمال: ۳۸۳/۴)

(۳) (مسند احمد: ۲۰۰/۱)

(۴) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی اکل الربوا وموکله۔ نسائی: کتاب الطلاق، باب احلال المطلقة ثلثا ومافیه من التغلیظ۔ کنز العمال: ۱۰۹/۴)

(۵) (صحیح مسلم: کتاب الحج، باب حجة النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم۔ ابوداود: کتاب المناسک، باب صفة حجة النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم)

(۶) (اعلاء السنن: ۵۱۲/۱۴۔ تکملة فتح الملهم: ۵۶۸/۱)

(۷) (بخاری: کتاب الاستقراض، باب حسن القضاء)

(۸) (مسلم: کتاب الحج، باب حجة النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم۔ ابوداود: کتاب المناسک، باب صفة حجة النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم)

(۹) (مسلم: کتاب الایمان، باب الکبائر واکبرها۔ بخاری: کتاب الشهادات، باب ماقیل فی شهادة الزور)

(۱۰) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی التجارة یخالطها الحلف واللغو۔ نسائی: کتاب البیوع، الامر بالصدقة لمن لم یعتقد الیمین بقلبه الخ)

(۱۱) (والتفصیل فی: ردالمختار: ۶۳/۶۔ اعلاء السنن: ۲۰۷/۱۶۔ فتح الباری: ۳۷۰/۵۔ عمدة القاری: ۲۳۶/۵)

(۱۲) (المسند الجامع: ۶/ ۳۳۴ - مسند الدارمی: ۲/ ۱۶۳)
(۱۳) (ابن ماجه: کتاب التجارات، باب التوقی فی التجارة)
(۱۴) (مسلم: کتاب الایمان، باب بیان غلظ تحریم اسبال الازار
(۱۵) (ابوداود: کتاب الجهاد، باب فی الابتکار - ابن ماجه: کتاب التجارات، باب مایرجی من البرکة فی البکور)
(۱۶) (نسائی: کتاب البیوع، باب البیع الی الاجل المعلوم)
(۱۷) (نسائی: کتاب البیوع، باب مبایعة اهل الکتاب - ابن ماجه: ابواب الرهون)
(۱۸) (بخاری: کتاب البیوع، باب شری النبی صلی اللّٰه علیه وسلم بالنسیئة)
(۱۹) (بخاری: کتاب البیوع، باب اذا بین البیعان ولم یکتما ونصحا - ابن ماجه: ابواب التجارات، باب شراء الرقیق)
(۲۰) (المسند الجامع: ۹/ ۲۱۸)
(۲۱) (نسائی: کتاب البیوع، باب البیع فیمن یزید - ابن ماجه: ابواب التجارات، باب بیع المزایدة)
(۲۲) (دارقطنی: ۳/ ۱۱۰)
(۲۳) (والتفصیل فی: المغنی: ۴/ ۲۳۶ - المجموع شرح المهذب: ۱۳/ ۱۷، ۱۹ - فتح الباری: ۴/ ۳۵۲)
(۲۴) (سنن نسائی: کتاب البیوع، بیع المدبر - ابوداود: کتاب العتاق، باب فی بیع المدبر)
(۲۵) (سنن الکبری للبیهقی: ۳/ ۳۱۱)
(۲۶) (دارقطنی: ۴/ ۱۳۸)
(۲۷) (دارقطنی: ۴/ ۱۳۸)
(۲۸) (والتفصیل فی: المبسوط: ۷/ ۱۷۹، ۱۸۳ - المجموع: ۱۶/ ۱۵ - المغنی لابن قدامة: ۹/ ۳۹۳)
(۲۹) (بخاری: کتاب البیوع، باب النهی عن تلقی الرکبان - مسلم: کتاب البیوع باب تحریم تلقی الجلب)
(۳۰) (مسلم: کتاب البیوع، باب تحریم تلقی الجلب - ابوداود: کتاب البیوع، باب فی التلقی)
(۳۱) (والتفصیل فی: ردالمختار: ۵/ ۱۰۲ - اعلاء السنن: ۱۴/ ۱۹۶)

(۳۲) (والتفصيل فی: المغنی لابن قدامة: ۲۴۱/۴- المجموع شرح المهذب: ۲۵،۲۳/۱۳- الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲۷۶/۲)

(۳۳) (بخاری: کتاب البیوع، باب لایبیع علی بیع اخیه- مسلم: کتاب البیوع، باب تحریم بیع الحاضر للبادی)

(۳۴) (مسلم: کتاب البیوع، باب تحریم بیع الحاضر للبادی- ابوداود: کتاب البیوع، باب فی النهی ان یبیع حاضر لباد)

(۳۵) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی التسعیر- ابن ماجه: ابواب التجارات، باب من کره ان یسعر)

(۳۶) (بخاری: کتاب البیوع، باب بیع المزابنة- مسلم: کتاب البیوع، باب النهی عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة)

(۳۷) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی التمر بالتمر- نسائی: کتاب البیوع، باب اشتراء التمر بالرطب)

(۳۸) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی التمر بالتمر)

(۳۹) (والتفصیل فی: حلیة العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء: ۱۴۲/۴- معجم فقه السلف: ۴۱/۶- اعلاء السنن: ۳۳۰/۱۴)

(۴۰) (مسلم: کتاب البیوع، باب النهی عن بیع الثمار قبل بدوصلاحها- ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الثمار قبل ان یبدوصلاحها)

(۴۱) (مسلم: کتاب البیوع، باب النهی عن بیع الثمار قبل بدوصلاحها- ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الثمار قبل ان یبدوصلاحها)

(۴۲) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الثمار قبل ان یبدوصلاحها- مسند احمد: ۵/۲)

(۴۳) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الثمار قبل ان یبدوصلاحها)

(۴۴) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الثمار قبل ان یبدوصلاحها)

(۴۵) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع السنین- مسند احمد: ۳۰۹/۳- ابن ماجه: ابواب التجارات، باب بیع الثمار سنین والجائحة)

(۴۶) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی العبد یباع وله مال- ابن ماجه: ابواب التجارات، باب ماجاء فیمن باع نخلا مؤبرا اوعبدا له مال)

(۴۷) (بخاری: کتاب البیوع، باب بیع المخاضرة- التمهید لابن

عبدالبر: ۱۹۰/۲)

(۴۸) (بخاری: کتاب البیوع، باب بیع الثمار قبل ان یبدوصلاحھا۔ ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الثمار قبل ان یبدوصلاحھا)

(۴۹) (والتفصیل فی: الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۳۸۵/۴۔ مبسوط: ۱۹۵/۱۲۔ بدائع: ۱۷۳/۵۔ بدایۃ المجتھد: ۱۴۸/۲۔ المنتقٰی علی الموطا: ۲۱۸/۴۔ المغنی لابن قدامۃ: ۸۰/۴۔ مغنی المحتاج: ۸۸/۲)

(۵۰) (بخاری. کتاب البیوع، باب بیع الغرر وحبل الحبلۃ۔ مسلم: کتاب البیوع، باب بطلان بیع الحصاۃ والبیع الذی فیہ غرر

(۵۱) (مسلم: کتاب البیوع، باب بطلان بیع الحصاۃ والبیع الذی فیہ غرر۔ ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الغرر)

(۵۲) (نسائی: کتاب البیوع، باب بیعتین فی بیعۃ)

(۵۳) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الرجل یبیع مالیس عندہ۔ نسائی: کتاب البیوع، باب بیع مالیس عند البائع)

(۵۴) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الرجل یبیع مالیس عندہ۔ نسائی: کتاب البیوع، باب بیع مالیس عند البائع)

(۵۵) (والتفصیل فی: اعلاء السنن: ۱۷۷/۱۴۔ ردالمختار: ۲۷۳/۵)

(۵۶) (والتفصیل فی: حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاھب الفقھاء: ۱۳۱/۴۔ کتاب الفقہ علی المذاھب الاربعۃ: ۲۲۶/۲۔ ردالمختار: ۱۲۷/۴۔ اعلاء السنن: ۱۳۶/۱۴)

(۵۸) (بخاری: کتاب البیوع، باب بیع الطعام قبل ان یقبض وبیع مالیس عندہ۔ ابن ماجہ: ابواب التجارات، باب النھی عن بیع الطعام قبل مالم یقبض)

(۵۹) (والتفصیل فی: مبسوط: ۱۰۹/۱۳۔ المغنی لابن قدامۃ: ۱۲۶/۴۔ المجموع: ۸/۱۳۔ کتاب الفقہ علی المذاھب الاربعۃ: ۲۳۳/۲۔ بدایۃ المجتھد: ۱۵۷/۲۔ بدائع: ۱۸۱/۵۔ اعلاء السنن: ۲۳۶/۱۴)

(۶۰) (بخاری: کتاب الفرائض، باب اثم من تبرا من موالیہ۔ مسلم: کتاب العتق، باب النھی عن بیع الولاء وھبتہ)

(۶۱) (والتفصیل فی: عمدۃ القاری: ۲۰۸/۲۴)

(۶۲) (سنن نسائی: کتاب البیوع، باب بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ۔ ابوداود: کتاب البیوع، باب الحیوان بالحیوان نسیئۃ)

(۶۳) (والتفصيل فی: مبسوط: ۱۲/۱۲۳۔ مجموع: ۹/۴۰۲۔ اعلاء السنن: ۱۴/۳۸۱)

(۶۴) (والتفصيل فی: كتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲/۲۴۹۔ المغنی لابن قدامة: ۴/۵۰۳۔ الفقه الاسلامی وادلته: ۴/۶۸۱۔ اعلاء السنن: ۱۴/۲۷۴)

(۶۵) (ابن ماجه: ابواب التجارات، باب الحيوان بالحيوان نسيئة)

(۶۶) (مسلم: كتاب المساقاة، باب جواز بيع الحيوان بالحيوان من جنسه متفاضلاً۔ نسائی: كتاب البيوع، باب بيع الحيوان بالحيوان يدابيد متفاضلا)

(۶۷) (مسلم: كتاب المساقاة، باب ماجاء ان الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وكراهية التفاضل فيه۔ ابوداود: كتاب البيوع، باب فی الصرف)

(۶۸) (كنز العمال: ۲/۲۳۱)

(۶۹) (ابن ماجه: ابواب التجارات، باب التغليظ فی الربا)

(۷۰) (والتفصيل فی: الهداية: ۳/۸۱)

(۷۱) (بخاری: كتاب البيوع، باب بيع الفضة بالفضة۔ مسلم: كتاب المساقاة، باب ماجاء ان الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الخ)

(۷۲) (والتفصيل فی: كتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲/۲۷۳۔ بدائع: ۵/۱۸۵)

(۷۳) (ابوداود: كتاب البيوع، باب فی اقتضاء الذهب من الورق۔ نسائی: كتاب البيوع، باب اخذ الورق من الذهب)

(۷۴) (بخاری: كتاب الشرب والمساقاة، باب الرجل يكون له ممر اوشرب فی حائط اوفی نخل۔ مسلم: كتاب البيوع، باب من باع نخلا عليها ثمر)

(۷۵) (والتفصيل فی: كتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲/۲۹۳)

(۷۶) (والتفصيل فی: تكملة فتح الملهم: ۱/۴۲۶۔ فتح الباری: ۵/۳۸۔ اعلاء السنن: ۱۴/۳۹۔ المغنی: ۴/۱۹۰، ۱۹۱)

(۷۷) (بخاری: كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار۔ مسلم: كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين)

(۷۸) (ابوداود: كتاب البيوع، باب فی فضل الاقالة۔ ابن ماجه: ابواب

التجارات، باب الاقالة - اعلاء السنن: ۲۲۰/۱۴)

(۷۹) (والتفصیل فی: المجموع: ۱۷۴/۹- المغنی لابن قدامة: ۵٦۳/۳- بدائع: ۱۳۴/۵- الفقه الاسلامی وادلته: ۳۵۲/۴- حاشیة الدسوقی: ۹۱/۳- تکملة فتح الملهم: ۳٦۷/۱)

(۸۰) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی خیار المتبایعین)

(۸۱) (کنز العمال: ۲۲۲/۳- اعلاء السنن: ۲۵/۱۴)

(۸۲) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الرجل یقول فی البیع لا خلابة- نسائی: کتاب البیوع، باب الخدیعة فی البیع

(۸۳) (والتفصیل فی: الفقه الاسلامی وادلته: ۵۲۸/۴- المغنی لابن قدامة: ۲۳۴/۴، ۳۹٦- تکملة فتح الملهم: ۳۷۹/۱- مذهب ابی حنیفة واحمد کمذهب مالک فی خیار الغبن کما فی الفقه الاسلامی: ۵۲۸/۴ والانصاف للمرداوی: ۵۸۴/۳)

(۸۴) (بخاری: کتاب البیوع، باب النهی للبائع ان لا یحفل الابل والبقر والغنم- مسلم: کتاب البیوع، باب تحریم بیع المصراة)

(۸۵) (والتفصیل فی: مبسوط: ۳۸/۱۳- المغنی لابن قدامة: ۱۴۹/۴- المجموع: ۲۹، ۲/۱۲- تکملة فتح الملهم: ۳۳۹/۱- اعلاء السنن: ٦۰/۱۴)

(۸٦) (بخاری: کتاب الجهاد، باب استئذان الرجل الامام- مسلم: کتاب المساقاة، باب بیع البعیر واستثناء رکوبه)

(۸۷) (بخاری: کتاب الرهن، باب الرهن مرکوب ومحلوب- ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الرهن)

(۸۸) (والتفصیل فی: المغنی لابن قدامة: ۴۲٦/۴- کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۳۳۷/۲- اعلاء السنن: ۹۲/۱۴)

(۸۹) (مسلم: کتاب المساقاة، باب بیع القلادة فیها خرز وذهب- ابوداود: کتاب البیوع، باب فی حلیة السیف تباع للدراهم)

(۹۰) (والتفصیل فی: المجموع: ۳٦۴/۱۰- مغنی لابن قدامة: ۲۹/۴- اعلاء السنن: ۲۸۷/۱۴)

(۹۱) (والتفصیل فی: مبسوط: ۵/۱۴- اعلاء السنن: ۲۹۰/۱۴- تکملة فتح الملهم: ٦۰۲/۱)

(۹۲) (بخاری: کتاب الفرائض، باب میراث السائبة- نسائی: کتاب

البیوع، باب بیع المکاتب)

(٩٣) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی المضارب یخالف)

(٩٤) (بخاری: کتاب المناقب، باب حدثنی محمد بن المثنی - ابوداود: کتاب البیوع، باب فی المضارب یخالف)

(٩٥) (ابوداود: کتاب الدیات، باب فی دیۃ المکاتب)

(٩٦) (ابوداود: کتاب العتق، باب فی المکاتب یودی بعض کتابتہ - ابن ماجۃ: کتاب العتق، باب المکاتب)

(٩٧) (ابوداود: کتاب العتق، باب فی المکاتب یودی بعض کتابتہ - ابن ماجۃ: کتاب العتق، باب فی المکاتب)

(٩٨) (بخاری: کتاب الاستقراض واداء الدیون، باب اذا وجد مالہ عند مفلس فی البیع والقرض - مسلم: کتاب المساقاۃ، باب من ادرک ما باعہ عند المشتری وقد افلس)

(٩٩) (مسند احمد: ١٣/٥)

(١٠٠) (والتفصیل فی: مغنی لابن قدامۃ: ٤/٣٥٣ - مغنی المحتاج: ٢/١٥٨ - تکملۃ فتح الملھم: ١/٣٩٣)

(١٠١) (دارقطنی: ٣/٢٦٥ - اعلاء السنن: ١٨/٣٣)

(١٠٢) (والتفصیل فی: مجمع الفقہ الاسلامی: ٣/٥٤٢ - مغنی لابن قدامۃ: ٨/٣١٩ - مغنی المحتاج: ١/٨١ - مبسوط: ٧/٢٤ - ردالمختار: ٥/٣٢٠ - بدائع: ٥/١١٣ - اعلاء السنن: ١٨/٣٣ - تکملۃ فتح الملھم: ٣/٦١٢)

(١٠٣) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الرجل یاخذ حقہ من تحت یدہ - اعلاء السنن: ١٥/٣٨٣)

(١٠٤) (بخاری: کتاب البیوع، باب من اجری امرالامصار علی مایتعارفون الخ - اعلاء السنن: ١٥/٣٨٢)

(١٠٥) (والتفصیل فی: تکملۃ فتح الملھم: ٢/٥٧٨ - اعلاء السنن: ١٥/٣٨٣ - ردالمختار: ٥/١٠٥)

(١٠٦) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی تضمین العاریۃ - ابن ماجۃ: کتاب الصدقات، باب العاریۃ)

(١٠٧) (والتفصیل فی: مجموع: ١٤/٢٠٣ - المغنی لابن قدامۃ: ٥/٢٢٠ - اعلاء السنن: ١٦/٥٢)

(١٠٨) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی تضمین العاریۃ - ابن ماجۃ: کتاب

الصدقات، باب العارية)

(۱۰۹) (مسلم: کتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الاقوات۔ ابوداود: كتاب البيوع، باب في النهي عن الحكرة)

(۱۱۰) (والتفصيل في: فتح الباري: ۳۴۸/۴۔ المغني لابن قدامة: ۲۴۳/۴۔ المجموع: ۴۴/۱۳۔ اعلاء السنن: ۴۳۰/۱۷)

(۱۱۱) (السنن الكبرى للبيهقي: ۳۱۷/۵۔ المعجم الكبير: ۲۹۲/۱۱)

(۱۱۲) (بخاری: کتاب الشرب والمساقاة، باب الخصومة في البئر والقضاء۔ مسلم: کتاب الایمان، باب بیان غلظ تحریم اسبال الازارالخ)

(۱۱۳) (ابوداود: كتاب البيوع، باب اذا اختلف البيعان والمبيع قائم۔ نسائی: كتاب البيوع، باب اختلاف المتبايعين في الثمن)

(۱۱۴) (ابوداود: كتاب البيوع، باب في بيع فضل الماء۔ نسائی: كتاب البيوع، باب بيع فضل الماء)

(۱۱۵) (والتفصيل في: الفقه الاسلامي وادلته: ۳۵۸/۴۔ بدائع: ۱۸۸/۶۔ المغني لابن قدامة: ۲۹۸/۴۔ اعلاء السنن: ۱۶۴/۱۴)

(۱۱۶) (بخاری: کتاب الشرب والمساقاة، باب من قال ان صاحب الماء احق بالماء حتی یروی۔ مسلم: كتاب المساقاة، باب تحريم فضل الماء الذي يكون بالفلاة الخ)

(۱۱۷) (بخاری: کتاب الاجارة، باب عسب الفحل۔ ابوداود: كتاب البيوع، باب عسب الفحل)

(۱۱۸) (سنن نسائی: كتاب البيوع، بيع ضراب الجمل)

(۱۱۹) (بخاری: کتاب البیوع، باب ثمن الكلب۔ مسلم: کتاب المساقاة: باب تحريم ثمن الكلب وحلوان الكاهن الخ)

(۱۲۰) (نسائی: كتاب البيوع، باب بيع الكلب)

(۱۲۱) (والتفصيل في: المغني لابن قدامة: ۲۷۸/۴۔ المجموع: ۲۲۸/۹۔ مغني المحتاج: ۱۱/۲۔ بدائع: ۳۰۶/۶۔ كتاب الفقه: ۲۳۱/۲۔ اعلاء السنن: ۴۳۹/۱۴۔ تكملة فتح الملهم: ۵۲۶/۱)

(۱۲۲) (ابوداود: كتاب البيوع، باب في كسب الحجام۔ ابن ماجة: ابواب التجارات، باب كسب الحجام)

(۱۲۳) (بخاری: کتاب الطب، باب الحجامة من الداء۔ مسلم: کتاب

المساقاة، باب حل اجرة الحجامة)

(۱۲۴) (ابوداود: كتاب البيوع، باب في ثمن السنور۔ ابن ماجة: ابواب التجارات، باب نهي عن ثمن الكلب ومهر البغي)

(۱۲۵) (ابوداود: كتاب البيوع، باب في ثمن السنور۔ ابن ماجة: كتاب الصيد، باب الهرة)

(۱۲۶) (المسند الجامع: ۱۷/۲۸۷)

(۱۲۷) (ابن ماجة: ابواب التجارات، باب ما لا يحل بيعه)

(۱۲۸) (مسند احمد: ۵/۴۱۳۔ مستدرک حاکم: ۲/۵۵)

(۱۲۹) (ابن ماجة: ابواب التجارات، باب النهي عن التفريق بين السبي)

(۱۳۰) (ابوداود: كتاب البيوع، باب فيمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا۔ نسائي: كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان)

(۱۳۱) (ابن ماجة: ابواب التجارات، باب من مر على ماشية قوم او حائط هل يصيب منه)

(۱۳۲) (المسند الجامع: ۵/۳۰۵)

(۱۳۳) (بخاری: كتاب الشرب والمساقاة، باب الرجل يكون له ممر او شرب او حائط۔ مسلم: كتاب البيوع، باب النهي عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة الخ)

(۱۳۴) (بخاری: كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة۔ مسلم: كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض)

(۱۳۵) (بخاری: كتاب البيوع: باب لا يبيع على بيع اخيه۔ مسلم: كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع اخيه)

(۱۳۶) (ابوداود: كتاب الاشربة، باب ما جاء في الخمر تخلل)

(۱۳۷) (والتفصيل في: تكملة فتح الملهم: ۱/۵۵۱)

(۱۳۸) (مسلم: كتاب الاشربة، باب تحريم تخليل الخمر)

(۱۳۹) (ابوداود: كتاب الجهاد، باب في ابن السبيل يا كل من التمر ويشرب من اللبن اذا مر به الخ)

(۱۴۰) (بخاری: كتاب البيوع، باب بيع الميتة والاصنام۔ مسلم: كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر)

(۱۴۱) (ابوداود: كتاب البيوع، باب الرجوع في الهبة۔ نسائي: كتاب النحل، باب رجوع الوالد فيما يعطي ولده)

(۱۴۲) (ابوداود: کتاب البیوع، باب الرجوع فی الهبة - نسائی: کتاب النحل، باب رجوع الوالد فیما یعطی ولده)

(۱۴۳) (والتفصیل فی: المغنی لابن قدامة: ۶۶۸/۵ - مغنی المحتاج: ۴۰۲/۲ - الفقه الاسلامی: ۲۸/۵)

(۱۴۴) (بخاری: کتاب البیوع، باب بیع الزبیب بالزبیب والطعام بالطعام - مسلم: کتاب البیوع، باب تحریم بیع الرطب بالتمر الا فی العرایا)

(۱۴۵) (والتفصیل فی: المغنی لابن قدامة: ۶۵/۴ - کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲۹۵/۲ - حلیة العلماء: ۱۸۴/۴ - بدائع: ۱۹۴/۵ - المنتقی: ۲۲۶/۴)

(۱۴۶) (بخاری: کتاب البیوع، باب لا یبیع علی بیع اخیه - مسلم: کتاب البیوع، باب تحریم بیع الرجل علی بیع اخیه وسومه علی سومه الخ)

(۱۴۷) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الرجحان فی الوزن - نسائی: کتاب البیوع، باب الرجحان فی الوزن)

(۱۴۸) (المعجم الکبیر: ۱۶۹/۱۹)

(۱۴۹) (مسلم: کتاب المساقاة، باب فضل انظار المعسر والتجاوز فی الاقتضاء الخ)

(۱۵۰) (بخاری: کتاب الحوالات، باب فی الحوالة - مسلم: کتاب المساقاة، باب تحریم مطل الغنی وصحة الحوالة الخ)

(۱۵۲) (والتفصیل فی: المغنی لابن قدامة: ۵۸۳/۴ - الفقه الاسلامی وادلته: ۱۶۳/۵ بدائع: ۱۶/۶، ردالمختار: ۳۳۱/۵ - کشاف القناع: ۳۷۷/۳ المجموع: ۳۳۲/۱۳ - مغنی المحتاج: ۱۹۳/۲)

(۱۵۳) (والتفصیل فی: المغنی لابن قدامة: ۵۷۷/۴، المجموع: ۴۳۳/۱۳ حلیة العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء: ۳۲/۵ - الفقه الاسلامی: ۱۷۵/۵ بدائع: ۱۸/۶ - المبسوط: ۵۲/۲۰ - مغنی المحتاج: ۱۹۵/۲)

(۱۵۴) (السنن الکبری للبیهقی: ۷۱/۶)

(۱۵۵) (بخاری: کتاب البیوع، باب بیع المنابذة - مسلم: کتاب البیوع، باب النهی عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة الخ)

(۱۵۶) (بخاری: کتاب السلم، باب السلم فی کیل معلوم مسلم: کتاب

المساقاة، باب المسلم)

(۱۵۷) (والتفصيل الفقه الاسلامی وادلته: ۶۱۵/۴- المبسوط: ۱۳۱/۱۲- بدائع: ۲۰۹/۵- المغنی لابن قدامة: ۳۰۷/۴- اعلاء السنن: ۳۱۹/۱۴)

(۱۵۸) (والتفصيل فی: الفقه الاسلامی، وادلته: ۷۲۳/۴- مغنی المحتاج: ۱۱۸/۲- المهذب: ۳۰۳/۱- المغنی لابن قدامة: ۳۵۰/۴)

(۱۵۹) (مصنف عبدالرزاق: ۲٦/۸- السنن الکبری للبیهقی: ۲۳/٦- تکملة فتح الملهم: ٦۳۱/۱)

(۱٦۰) (مسلم: کتاب المساقاة، باب الشفعة- ابوداود: کتاب البیوع باب ارض المشترک یزید بعضهم بیع نصیب بعض)

(۱٦۱) (والتفصيل فی: تکملة فتح الملهم: ٦٦۲/۱)

(۱٦۲) (بخاری: کتاب الشرب والمساقاة، باب الرجل یکون له ممر اوشرب فی حائط اوفی نخل- مسلم: کتاب البیوع- باب النهی عن المحاقلة والمخابرة وعن بیع المعاومة الخ)

(۱٦۳) (ابوداود- کتاب البیوغ، باب فی التسعیر- ابن ماجة- ابواب التجارات، باب من کره ان یسعر)

(۱٦۴) (مسلم: کتاب الایمان، باب قول النبی صلی الله علیه وسلم من غشنا فلیس منا- ابن ماجة: ابواب التجارات، باب النهی عن الغش)

(۱٦۵) (مسلم: کتاب المساقاة والمزارعة، باب جواز اقتراض الحیوان- بخاری: کتاب الوکالة، باب وکالة الشاهد والغائب جائزة)

(۱٦٦) (بخاری: کتاب الوکالة، باب الوکالة فی قضاء الدین- مسلم: کتاب المساقاة: باب جواز اقتراض الحیوان)

(۱٦۷) (مسلم: کتاب المساقاة، باب جواز اقتراض الحیوان واستحباب توفیته- ابوداود: کتاب البیوع، باب حسن القضاء)

(۱٦۸) (نسائی: کتاب البیوع، باب حسن المعاملة والرفق فی المطالبة)

(۱٦۹) (بخاری: کتاب البیوع، باب السهولة والسماحة فی الشراء- مسند احمد ۳۴۰/۳)

(۱۷۰) (السنن الکبری للبیهقی: ۳۴۷/۲- مستدرک حاکم: ۵٦/۲)

(۱۷۱) (والتفصيل فی: الفتاوی العالمگیریة المعروفة بالفتاوی الهندیة: ۳۲۱/۵)

(۱۷۲) (المسند الجامع: ۵۲۲/۱۰)

(۱۷۳) (تکملة فتح الملهم: ۵۳۶/۲)

(۱۷۴) (المسند الجامع: ۷۸/۲- ابن ماجة- ابواب الاحکام باب ذکر القضاة)

(۱۷۵) (بخاری: کتاب الاعتصام، باب اجر الحاکم اذا اجتهد واصاب- مسلم: کتاب الاقضیة، باب بیان ان اجر الحاکم اذا اجتهد فاصاب الخ)

(۱۷۶) (ابوداود: کتاب الاقضیة، باب اجتهاد الرای فی القضاء- مسند احمد: ۲۳۶/۵- المسند الجامع: ۲۴۰/۱۵)

(۱۷۷) (مسند احمد: ۲۲/۳، ۵۵- السنن الکبری للبیهقی: ۸۸/۱۰)

(۱۷۸) (ابن ماجة: ابواب الاحکام، باب التغلیظ فی الحیف والرشوة- المسند الجامع: ۱۷۱/۸)

(۱۷۹) (ابوداود: کتاب الاقضیة، باب کیف القضاء- ابن ماجة: کتاب الاحکام، باب ذکر القضاء)

(۱۸۰) (الترغیب والترهیب: ۱۷۷/۳)

(۱۸۱) (بخاری: کتاب الاحکام، باب هل یقضی الحاکم اویفتی وهو غضبان- مسلم: کتاب الاقضیة، باب کراهة قضاء القاضی وهو غضبان)

(۱۸۲) (المسند الجامع: ۲۶۲/۱۵)

(۱۸۳) (المسند الجامع: ۳۷۷/۱۷- مسند احمد: ۳۷۷/۲)

(۱۸۴) (المسند الجامع ۹۷/۲)

(۱۸۵) (بخاری: کتاب الشهادات، باب من اقام البینة بعد الیمین- مسلم: کتاب الاقضیة، باب بیان ان حکم الحاکم لایغیر الباطن)

(۱۸۶) (والتفصیل فی: اعلاء السنن: ۱۱۱/۱۵- تکملة فتح الملهم: ۵۶۸/۲)

(۱۸۷) (مسلم: کتاب الایمان- باب وعید من اقتطع حق مسلم بیمین فاجرة بالنار- ابوداود: کتاب الایمان والنذور، باب التغلیظ فی الایمان الفاجرة)

(۱۸۸) (المسند الجامع: ۱۵۷/۱۱)

(۱۸۹) (بخاری: کتاب الرهن، باب اذا اختلف الراهن والمرتهن- مسلم: کتاب الاقضیة، باب الیمین علی المدعی علیه)

(۱۹۰) (ابوداود: کتاب الاقضیة، باب القضاء بالیمین والشاهد- ابن ماجة: کتاب الاحکام، باب القضاء بالشاهد والیمین)

(۱۹۱) (ابن ماجة کتاب الاحکام باب القضاء بالیمین والشاهد- مسند احمد: ۳۰۵/۳)

(۱۹۲) (والتفصیل فی: اعلاء السنن: ۳۵۰/۱۵، تکملة فتح الملهم: ۵۵۷/۲)

(۱۹۳) (بخاری: کتاب العتق، باب اذا اعتق عبدا بین اثنین- مسلم: کتاب العتق، باب التجزی فی العتق)

(۱۹۴) (والتفصیل فی: حلیة العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء: ۱۶۰/۶، ۶۳- ابدائع: ۸۶/۴)

(۱۹۵) (بخاری: کتاب العتق، باب اذا اعتق نصیبا فی عبد- مسلم: کتاب العتق، باب ثبوت السعایة)

(۱۹۶) (بخاری: کتاب العتق، باب اذا اعتق عبدا بین اثنین- مسلم: کتاب العتق، باب التجزی فی العتق)

(۱۹۷) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی العمری- المسند الجامع: ۱۹۲/۷- مسند احمد: ۸/۵)

(۱۹۸) (والتفصیل فی: الفقه الاسلامی وادلته: ۸/۵- الشرح الکبیر مع الدسوقی: ۹۷/۴)

(۱۹۹) (بخاری: کتاب الهبة، باب ما قیل فی العمری والرقبی- مسلم: کتاب الهبات، باب العمری)

(۲۰۰) (مسند احمد: ۳۱۲/۳- مسلم: کتاب الهبات، باب العمری)

(۲۰۱) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الرقبی- ابن ماجة: کتاب الهبات، باب الرقبی)

(۲۰۲) (والتفصیل فی: مغنی المحتاج: ۳۹۹/۲، بدائع: ۱۱۷/۶)

(۲۰۳) (ابن ماجة: کتاب الاحکام، باب فی الصلح)

(۲۰۴) (بخاری: کتاب المظالم والغصب، باب لایمنع جار جاره ان یغرز- مسلم: کتاب المساقاة، باب غرز الخشب فی جدار الجار)

(۲۰۵) (والتفصیل فی: تکملة فتح الملهم: ۶۶۸/۱)

(۲۰۶) (مسلم: کتاب الایمان: باب الیمین علی نیة المستحلف- ابوداود: کتاب الایمان، باب المعاریض فی الیمین)

(۲۰۷) (ابوداود: کتاب الاقضیۃ، ابواب من القضاء۔ ابن ماجۃ: کتاب الاحکام، باب اذا تشاجروا فی الطریق)

(۲۰۸) (بخاری: کتاب المظالم والغضب، باب اذا اختلفوا فی الطریق المیشاء۔ مسلم: کتاب المساقاۃ، باب قدر الطریق اذا اختلفوا فیہ)

(۲۰۹) (ابوداود: کتاب الطلاق، باب من احق بالولد۔ ابن ماجۃ: کتاب الاحکام: باب تخییر الصبی بین ابویہ)

(۲۱۰) (والتفصیل فی: مغنی المحتاج: ۴۵۶/۳، بدائع: ۴۲/۴، ۴۳، ۴۴)

(۲۱۱) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الرجل یاکل من مال ولدہ۔ نسائی: کتاب البیوع، باب الحث علی الکسب)

(۲۱۲) (بخاری: کتاب المظالم والغضب، باب اذا کسر قصعۃ اوشیئا لغیرہ۔ ابوداود: کتاب البیوع، باب فیمن افسد شیئا یغرم مثلہ)

(۲۱۳) (ترمذی: کتاب الاحکام، باب ماجاء فیمن یکسر لہ الشئی)

(۲۱۴) (بخاری: کتاب المغازی، باب غزوۃ الخندق۔ مسلم: کتاب الجہاد، باب بیان سن البلاغ)

(۲۱۵) (والتفصیل فی: درالمختار: ۱۵۳/۶)

(۲۱۶) (ابوداود: کتاب الحدود، باب فی الرجل یزنی بحریمہ۔ ابن ماجۃ: کتاب الحدود، باب من تزوج امراۃ ابیہ من بعدہ)

(۲۱۷) (بخاری: کتاب الشرب والمساقاۃ، باب شرب الاعلی الی الکعبین۔ ابن ماجۃ: ابواب الرھون، باب الشرب من الاودیۃ)

(۲۱۸) (مسلم: کتاب الایمان، باب من اعتق شرکا لہ فی العبد۔ ابوداود: کتاب العتق، باب فیمن اعتق عبیدا لم یبلغھم الثلث)

(۲۱۹) (والتفصیل فی: المغنی لابن قدامۃ: ۳۵۸/۹۔ بدائع: ۹۹/۴)

(۲۲۰) (ابوداود: کتاب العتق، باب فیمن ملک ذارحم محرم۔ ابن ماجۃ: کتاب العتق، باب من ملک ذارحم محرم فھو حر)

(۲۲۱) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی زرع الارض بغیر اذن صاحبھا۔ ابن ماجۃ: کتاب الرھون: باب من زرع فی ارض قوم بغیر اذنھم)

(۲۲۲) (بخاری: کتاب الھبۃ، باب الھبۃ للولد۔ مسلم: کتاب الھبات، باب کراھۃ تفضیل بعض الاولاد فی الھبۃ)

(۲۲۳) (والتفصیل فی: حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاھب الفقھاء: ۴۴/۶۔

تکملۃ فتح الملھم: ۲/٦۸)

(۲۲۴) (والتفصیل فی: حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاھب الفقھاء: ٦/۴۴)

(۲۲۵) (ابوداود: کتاب البیوع باب فی الشفعۃ)

(۲۲٦) (والتفصیل فی: الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۵/۸۰۰۔ بدائع: ۵/۴۔ درمختار: ٦/۲۲۱۔ مغنی المحتاج: ۲/۲۹۷)

(۲۲۷) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الشفعۃ۔ ابن ماجۃ: کتاب الشفعۃ، باب الشفعۃ بالجوار)

(۲۲۸) (بخاری: کتاب الحیل، باب فی الھبۃ والشفعۃ۔ ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الشفعۃ)

(۲۲۹) (اعلاء السنن: ۱۷/۴۔ المسند الجامع: ۹/۲۳۱)

(۲۳۰) (والتفصیل فی: الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۵/۷۹۵۔ درالمختار: ٦/۲۱۷۔ بدائع: ۵/۱۲۔ مغنی المحتاج: ۲/۲۹٦)

(۲۳۱) (بخاری: کتاب الشفعۃ، باب اذا اخبرہ رب اللقطۃ بالعلامۃ۔ مسلم: کتاب اللقطۃ، الاحادیث فی احکام اللقطۃ)

(۲۳۲) (بخاری: کتاب اللقطۃ، باب ضالۃ الابل۔ مسلم: کتاب اللقطۃ، باب ھل ترد اللقطۃ الی صاحبھا اذا عرفھا)

(۲۳۳) (والتفصیل فی: الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۵/۷۷٦۔ البدائع: ٦/۲۰۲۔ درالمختار: ۴/۲۷۸)

(۲۳۴) (والتفصیل فی: المبسوط للسرخسی: ۱۱/۸۔ بدائع: ٦/۲۰۲۔ درالمختار: ۴/۲۸۲)

(۲۳۵) (والتفصیل فی: المبسوط للسرخسی: ۱۱/۴۔ بدائع: ٦/۲۰۲۔ درالمختار: ۴/۲۷۹۔ مغنی المحتاج: ۲/۴۱۵)

(۲۳٦) (ابن ماجۃ: ابواب اللقطۃ، باب ضالۃ الابل والبقر والغنم)

(۲۳۷) (بخاری: کتاب اللقطۃ، باب ضالۃ الابل۔ مسلم: کتاب اللقطۃ، باب الفرق بین لقطۃ الابل وغیرھا)

(۲۳۸) (بخاری: کتاب الشروط، باب الشروط فی الوقف۔ مسلم: کتاب الوصیۃ، باب الوقف)

(۲۳۹) (والتفصیل فی: المبسوط: ۱۲/۲۸۔ درمختار: ۴/۳۳۷۔ مغنی المحتاج: ۲/۳۸۹۔ الانصاف: ۷/۱۰۰)

(۲۴۰) (مسلم: کتاب الوصیۃ، باب مایلحق الانسان من الثواب بعد

وفاته- ابوداود: كتاب الوصايا، باب ماجاء فى الصدقة على الميت)

(۲۴۱) (بخارى: كتاب الزكاة، باب فى الركاز الخمس- مسلم: كتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار)

(۲۴۲) (والتفصيل فى: بدائع: ۲۷۲/۷- درمختار: ۶۰۳/۶- مغنى المحتاج: ۲۰۳/۴- كشاف القناع: ۱۳۹/۴)

(۲۴۳) (والتفصيل فى: درمختار: ۳۱۸/۲- بدائع: ۶۵/۲، ۶۸- الشرح الصغير: ۶۵۰/۱، ۶۵۶- مغنى المحتاج: ۳۹۴/۱)

(۲۴۴) (كتاب الاموال لابى عبيد: ۲۱۱/۱)

(۲۴۵) (ابوداود: كتاب الخراج والامارة والفئى، باب احياء الموات)

(۲۴۶) (والتفصيل فى: بدائع: ۱۹۴/۶- درمختار: ۴۳۲/۶- الشرح الكبير: ۶۹/۴)

(۲۴۷) (ابوداود: كتاب الخراج والامارة، باب فى اقطاع الارضين)

(۲۴۸) (ابوداود: كتاب الخراج والامارة والفئى، باب فى اقطاع الارضين)

(۲۴۹) (بخارى: كتاب الحرث والمزارعة، باب فضل الزرع والغرس اذا اكل عنه- مسلم: كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع)

(۲۵۰) (بخارى: كتاب المزارعة، باب المزارعة- ابوداود: كتاب البيوع، باب فى المساقاة)

(۲۵۱) (والتفصيل فى: المجموع: ۳۱۷/۱۴- المغنى لابن قدامة: ۳۸۲/۵- تكملة فتح الملهم: ۴۳۳/۱)

(۲۵۲) (والتفصيل فى: البدائع: ۱۷۹/۶، ۱۸۱- درالمختار: ۲۷۵/۶- مغنى المحتاج: ۳۲۵/۲- الشرح الصغير: ۴۹۸/۳)

(۲۵۳) (ابوداود: كتاب البيوع باب فى المخابرة- مستدرك حاكم: ۲۸۶/۲)

(۲۵۴) (مسند احمد: ۱۴۱/۴- نسائى، كتاب المزارعة، النهى عن كراء الارض)

(۲۵۵) (ابوداود كتاب البيوع، باب فى المزارعة- المسند الجامع: ۴۳۳/۹)





اسهل المدارک	دار الفکر	بیروت
اعلاء السنن (جدید)	ادارة القران و العلوم الاسلامی	کراتشی
التمهید لابن عبد البر	دار الکتب العلمیة	
الانصاف للمرداوی	دار احیاء التراث العربی	بیروت
الشرح الصغیر	دار المعارف	مصر
الفقه الاسلامی و ادلته	دار الفکر	بیروت
الافصاح عن معانی الصحاح	موسة السعیدیة	ریاض
المجموع	دار الفکر	بیروت
المسند الجامع	الشرکة المتحدہ	الکویت
المهذب للشیرازی	مطبعة عیسی البابی الحلبی	مصر
المبسوط للسرخسی	دار المعرفة	بیروت
المعجم الکبیر للطبرانی	مطبعة الزهراء الحدیثة	موصل
السنن الکبری للبیهقی	نشر السنة	بیروت
المنتقی علی الموطا للباجی	مطبعة السعادة	مصر
المغنی لابن قدامة	مکتبة الریاض الحدیثة	ریاض
بدایة المجتهد	مطبعة محمد علی	مصر
بدائع الصنائع	ایچ ایم سعید کمپنی	کراتشی
المسند	دار المعارف	مصر
تکملة فتح الملهم	مکتبة دار العلوم	کراتشی
حاشیة الدسوقی	دار الفکر	بیروت
حلیة العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء	دار الباز مکتبة الرسالة	مکة المکرمة

سنن الدارقطنی	مطبعة الفجالة الجدیدة	
ردالمختار	ایچ ایم سعید کمپنی	کراتشی
روضة الطالبین	المکتب الاسلامی	بیروت
فتح الباری	دارنشرالکتب الاسلامیة	لاھور
کتاب الموضوعات	المکتبة السلفیة	المدینة المنورة
کتاب الفقه علی المزاھب الاربعة	المکتبة التجاریة	مصر
کتاب الحجة علی اھل المدینة	دارالمعارف النعمانیة	لاھور
کشاف القناع	عالم الکتب	بیروت
کنزالعمال	موسسة الرسالة	بیروت
الھدایة	مکتبہ شرکة علمیة	ملتان
عمدة القاری	دارالفکر	بیروت
سنن الدارمی	دارالمحاسن الطباعة	القاھرة
مغنی المحتاج	داراحیاء التراث العربی	بیروت
مسند احمد	المکتب الاسلامی	بیروت
مستدرک حاکم	مجلس دائرة المعارف الاسلامیة	حیدرآباد



تخریج الاحادیث والمسائل

(۱) ابوداود: کتاب الدیات: باب فی الدیۃ کم هی۔ نسائی: کتاب البیوع، باب ذکر اسنان دیۃ الخطاء۔

(۲) ابوداود: کتاب الدیات، باب ولی العمد یرضی بالدیۃ۔ ابن ماجۃ: ابواب الدیات، باب من قتل عمداً فرضوا بالدیۃ۔

(۳) والتفصیل فی: بدائع ۲۵۶/۷۔ درالمختار ۵۷۳/۶۔ کشاف القناع ۱۷/۶۔ الشرح الکبیر للدردیر ۲۶۶/۴۔ اعلاء السنن ۱۴۷/۱۸۔

(۴) ابن ماجۃ: ابواب الدیات، باب دیۃ الخطاء۔

(۵) ابن ماجۃ: ابواب الدیات، باب الموضحۃ۔ ابوداود: کتاب الدیات، باب دیات الاعضاء۔

(۶) ابوداود: کتاب الدیات، باب دیات الاعضاء۔

(۷) نسائی: کتاب الدیات، باب عقل الاصابع۔ ابن ماجۃ: کتاب الدیات، باب دیۃ الاصابع۔

(۸) ابن ماجۃ: ابواب الدیات، باب العفو فی القصاص۔

(۹) بخاری: کتاب الدیات، باب من اقاد بالحجر۔ مسلم: کتاب القسامۃ والمحاربین والقصاص۔ باب القصاص فی القتل بالحجر۔

(۱۰) ابن ماجۃ: کتاب الدیات، باب لاقود الا بالسیف۔ دارقطنی ۱۰۶/۳۔ السنن الکبری للبیهقی ۶۳/۸۔

(۱۱) ابوداود: کتاب الدیات، باب فی الدیۃ کم هی۔ ابن ماجۃ: ابواب الدیات، باب دیۃ شبہ العمد مغلظۃ)۔

(۱۲) والتفصیل فی: درالمختار ۵۲۸/۶۔ مغنی المحتاج ۳/۴۔ الشرح الکبیر

للدریر د مع الدسوقی ۴/ ۲۴۲۔اعلاء السنن ۱۸/ ۸۴۔

(۱۳) والتفصیل فی: درالمختار ۶/ ۵۳۷۔ کشاف القناع ۵/ ۶۲۸۔ الشرح الکبیر ۳/ ۲۶۵۔المهذب ۲/ ۱۸۶۔اعلاء السنن ۱۸/ ۹۳۔

(۱۴) ابن ماجة :ابواب الدیات، باب التغلیظ فی قتل مسلم ظلما۔

(۱۵) بخاری: کتاب الدیات، باب القصاص یوم القیامة ۔ مسلم: کتاب القسامة والمحاربین والقصاص ۔ باب المجازاة بالدماء فی الاخرة۔

(۱۶) المسند الجامع ۶/ ۳۵۱۔

(۱۷) المسند الجامع ۶/ ۳۲۔

(۱۸) البخاری: کتاب الدیات، باب قول الله تعالی: النفس بالنفس والعین بالعین۔ کتاب القسامة والمحاربین والقصاص، باب مایباح به دم المسلم۔

(۱۹) مسند احمد: ۵/ ۳۶، ۳۸۔ مستدرک حاکم ۱/ ۴۴۔ الترغیب والترهیب ۳/ ۲۹۹۔ مجمع الزوائد ۶/ ۲۹۳۔

(۲۰) المسند الجامع ۹/ ۲۷۹۔

(۲۱) (والتفصیل فی: بدائع ۷/ ۲۵۴۔ درمختار ۶/ ۵۷۴۔ الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۶۷۔ مغنی المحتاج ۴/ ۵۷۔ المهذب ۲/ ۱۹۷۔

(۲۲) بخاری: کتاب العلم، باب کتابة العلم۔ مسلم: کتاب الحج، باب تحریم مکة وتحریم صیدها وخلاها۔

(۲۳) (والتفصیل فی: مسند احمد ۶/ ۳۸۴۔ نسائی: کتاب المناسک، تحریم القتال فیه۔

(۲۴) ابن ماجة: ابواب الدیات، باب العفو عن القاتل۔ ابوداود، کتاب الدیات، باب الامام یامر بالعفو فی الدم۔

(۲۵) ابوداود: کتاب الجهاد، باب فی دعاء المشرکین۔ مسند احمد ۵/ ۳۵۲۔

(۲۶) ابوداود: کتاب الاضاحی، باب فی النهی ان تصبر البهائم والرفق بالذبیحة۔ مسند احمد ۳/ ۱۲۳۔

(۲۷) ابوداود: کتاب الدیات، باب دیة الجنین۔ مسند احمد ۴/ ۲۴۵۔

(۲۸) مسلم: کتاب القسامة، باب دية الجنين ووجوب الدية في قتل الخطاء۔ نسائی: کتاب القسامة، باب دية جنين المراة۔

(۲۹) نسائی: کتاب البيوع، سقوط القود من المسلم للكافر۔ ابن ماجة، ابواب الديات، باب لا يقتل مسلم بكافر۔

(۳۰) والتفصيل في: الشرح الكبير للدردير ۲۳۸/۴۔ المهذب ۱۷۳/۲۔ کشاف القناع ۲۰۹/۵۔ اعلاء السنن ۹۸/۱۸۔

(۳۱) ابوداود: کتاب الديات، باب من قتل عبده اومثل به ايقاد منه۔ ابن ماجة: ابواب الديات، باب هل يقتل الحر بالعبد۔

(۳۲) مصنف عبدالرزاق ۳۹۸/۹۔ مصنف ابن ابی شيبة ۳۱۳/۹)۔

(۳۳) ابوداود: کتاب الديات، باب في الرجل يقاتل الرجل فيرفعه عن نفسه۔ ابن ماجة: ابواب الديات، باب من عض رجلا فنزع يده فندر ثناياه۔

(۳۴) ابوداود: کتاب الاقضية۔ باب في الحبس في الدين وغيره۔

(۳۵) نسائی: کتاب المحاربة، باب من قتل دون ماله۔ ابوداود: کتاب الادب، باب في قتال اللصوص۔

(۳۶) والتفصيل في: بخاری: کتاب الديات، باب القسامة۔ مسلم: کتاب القسامة، باب القسامة۔

(۳۷) والتفصيل في: بدائع، ۲۸۶/۷، ۲۷۷۔ الشرح الكبير ۲۸۷/۴۔ مغنی المحتاج ۱۱۱/۴۔ المهذب ۳۱۸/۲۔ کشاف القناع ۶۸/۶، ۷۴۔ تکملة فتح الملهم ۳۷۶/۲۔

(۳۸) السنن الكبری للبيهقی ۲۵۲/۱۰۔ تکملة فتح الملهم ۵۴۸/۲۔

(۳۹) والتفصيل في: بدائع ۲۹۴/۷۔ درالمختار ۶۲۷/۶۔ الشرح الكبير ۲۹۳/۴۔ مغنی المحتاج ۱۱۵/۴۔ کشاف القناع ۷۴/۶۔ تکملة فتح الملهم ۲۸۰/۲۔

(۴۰) مسند احمد ۱۱۲/۱، ۱۱۸، ۱۴۰۔ المسند الجامع ۲۸۶/۱۳۔

(۴۱) المسند الجامع ۴۱/۲۰۔

(۴۲) مسند احمد ۲۵۲/۲۔ مستدرک حاکم ۳۸۳/۴۔

(۴۳) ابوداود: کتاب الادب، باب المواخاة۔ مسند احمد ۹۱/۲۔

(۴۴) ابوداود: کتاب الحدود، باب رجم ماعزبن مالک۔ مسند احمد ۲۴۵/۱۔
(۴۵) بخاری: کتاب الحدود، باب لا یرجم المجنون۔
(۴٦) والتفصیل فی: بدائع ۴۹/۷۔ المبسوط ۹۱/۹۔ حاشیۃ الدسوقی ۳۱۸/۴۔ مغنی المحتاج ۱۵۰/۴۔
(۴۷) بخاری: کتاب الحدود، باب رجم المحصن۔
(۴۸) بخاری: کتاب الحدود، باب اقامۃ الحد علی الشریف والوضیع۔ مسلم: کتاب الحدود، باب قطع السارق الشریف وغیرہ والنھی"۔
(۴۹) مسند احمد ۲۳/۱۔ مسلم: کتاب الحدود، باب رجم الثیب۔
(۵۰) والتفصیل فی: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴۷/٦۔ تکملۃ فتح الملھم ۴۳۳/۲۔
(۵۱) مسند احمد ۳٦/۱۔ المسند الجامع ۵۸۸/۱۳۔
(۵۲) ابوداود: کتاب الحدود، باب فی المراۃ التی امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم برجمھا۔ ابن ماجۃ: ابواب الحدود، باب حد الزنا)۔
(۵۳) بخاری: کتاب المحاربین، باب اذا زنت الامۃ۔ ابوداود: کتاب الحدود، باب فی الامۃ تزنی ولم تحصن۔
(۵۴) مسلم: کتاب الحدود، باب حد الزنا۔ ابوداود: کتاب الحدود، باب فی الرجم۔
(۵۵) والتفصیل فی: المبسوط ۴۳/۹۔ بدائع ۳۹/۷۔ مغنی المحتاج ۱۴۷/۴۔ المھذب للشیرازی ۲٦۷/۲۔ حاشیۃ الدسوقی ۳۲۲/۴۔ تکملۃ فتح الملھم ۴۰۷/۲۔ اعلاء السنن ۵٦۲/۱۱۔
(۵٦) مسلم: کتاب الحدود، باب من اعترف علی نفسہ بالزنا۔ ابوداود: کتاب الحدود، باب المراۃ التی امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برجمھا۔
(۵۷) المسند الجامع ۵۱٦/۱۰۔
(۵۸) والتفصیل فی: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴۲/٦۔ المبسوط ۳۹/۹۔ بدائع ۳۸/۷۔ ردالمختار ۱٦/۴۔ حاشیۃ الدسوقی ۳۲۰/۴۔ مغنی المحتاج ۱۴۷/۴۔ المھذب ۲٦۷/۲۔

(۵۹) المسند الجامع ۱۰/۵۱۲۔

(۶۰) بخاری: کتاب الایمان، باب علامة الایمان حب الانصار۔ مسلم: کتاب الحدود، باب الحدود کفارات لاهلها۔

(۶۱) المسند الجامع ۱۳/۲۸۹۔ مسند احمد ۱/۱۵۶۔

(۶۲) والتفصیل فی: تکملة فتح الملهم ۲/۴۷۹۔

(۶۳) المسند الجامع ۶/۳۵۳۔ مسند احمد ۳/۳۲، ۹۸۔

(۶۴) والتفصیل فی: الفقه الاسلامی وادلته ۶/۱۵۱۔ البدائع ۵/۱۱۳۔ حاشیة الدسوقی ۴/۳۵۲۔ المنتقی علی الموطا ۳/۱۳۲۔ تکملة فتح الملهم ۲/۴۸۸۔

(۶۵) المسند الجامع ۲/۷۱، ۷۲۔ مسند احمد ۳/۱۱۵، ۱۷۶۔

(۶۶) ابوداود: کتاب الحدود، باب اذا تتابع فی شرب الخمر۔ ابن ماجة: ابواب الحدود، باب من شرب الخمر مرارا۔

(۶۷) بخاری: کتاب الحدود، باب قول الله تعالی والسارق والسارقة۔ مسلم: کتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها۔

(۶۸) مصنف ابن ابی شیبة ۹/۴۷۴۔ مصنف عبد الرزاق ۱۰/۲۳۳۔

(۶۹) المسند الجامع ۲۰/۵۵۔

(۷۰) والتفصیل فی: المبسوط ۹/۱۳۷۔ بدائع ۷/۷۷۔ حاشیة الدسوقی ۴/۳۳۳۔ المهذب ۲/۲۷۷۔ مغنی المحتاج ۴/۱۵۸۔

(۷۱) ابوداود: کتاب الحدود، باب فی السارق تعلق یده فی عنقه۔ ابن ماجة: کتاب الحدود، باب تعلیق الید فی عنقه۔

(۷۲) المسند الجامع ۴/۱۸۹۔ نسائی: ابواب الحدود، باب ما لا قطع فیه۔

(۷۳) نسائی: ابواب الحدود، باب ما لا قطع فیه۔ ابن ماجة: ابواب الحدود، باب لا یقطع فی ثمر ولا کثر۔

(۷۴) مسند احمد ۴/۱۸۱۔ المسند الجامع ۳/۲۴۷۔

(۷۵) ابن ماجة، ابواب الحدود، باب من وقع علی جاریة امراته۔ ابوداود: کتاب الحدود، باب فی الرجل یزنی بجاریة امراة۔

(۷۶) المسند الجامع ۱۵/ ۲۹۵- مسند احمد ۳/ ۳۱۸-

(۷۷) ابوداود: کتاب الحدود، باب فی صاحب الحدیجیئی فیقر- مسند احمد ۶/ ۳۹۹-

(۷۸) ابن ماجۃ، ابواب الحدود، باب من اتی ذات محرم ومن اتی بھیمۃ- المسند الجامع ۹/ ۲۶۵- مسند احمد ۱/ ۲۶۹-

(۷۹) ابوداود: کتاب الحدود، باب فیمن عمل عمل قوم لوط- ابن ماجۃ: ابواب الحدود، باب من عمل عمل قوم لوط-

(۸۰) ابوداود، کتاب الحدود، باب الحکم فیمن ارتد- نسائی: کتاب تحریم الدم، الحکم فیمن ارتد-

(۸۱) والتفصیل فی: المبسوط للسرخی ۱۰/ ۹۸- بدائع ۷/ ۱۳۴- ردالمحتار ۴/ ۲۲۶-

(۸۲) نسائی: کتاب المحاربۃ، باب من شھر سیفہ- ابن ماجۃ: ابواب الحدود، باب من شھر السلاح-

(۸۳) المسند الجامع ۵/ ۲۱-

(۸۴) کنز العمال ۳/ ۳۹۳-

(۸۵) والتفصیل فی: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/ ۲۰۱- بدائع ۷/ ۶۳- ردالمحتار ۳/ ۶۱- مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۱- حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۴- اعلام الموقعین ۲/ ۹۸-

(۸۶) مشکوۃ المصابیح- کتاب الحدود، باب التعزیر، الفصل الثانی-

(۸۷) ابوداود: کتاب الحدود، باب فی التعزیر- ابن ماجۃ: ابواب الحدود باب التعزیر-

(۸۸) والتفصیل فی: المغنی لابن قدامۃ ۸/ ۳۲۴، ۳۲۶- المجموع ۲۰/ ۱۲۱-

(۸۹) صحیح بخاری: کتاب الذبائح والصید، باب التسمیۃ علی الصید- صحیح مسلم: کتاب الصید والذبائح: باب صید الکلاب المعلمۃ والرمی-

(۹۰) والتفصیل فی: مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۴، کشاف القناع ۶/ ۲۱۸، الدر

المختار ٤٧٢/٦، الشرح الكبير ١٠٥/٢۔

(٩١) والتفصيل في: الفقه الاسلامي وادلته ٧٠٣/٣، بداية المجتهد ٣٣١/١، مغنى المحتاج ٢٧٣/٤، كشاف القناع ٢١٧/٦۔

(٩٢) والتفصيل في: الفقه الاسلامي وادلته ٧٠٣/٣، ردالمحتار ٤٧١/٦۔

(٩٣) صحيح بخاري: كتاب الذبائح والصيد، باب ماجاء في التصيد۔ صحيح مسلم: كتاب الصيد والذبائح، باب صيد الكلاب المعلمة والرمي۔

(٩٤) سنن ابن ماجة: ابواب الصيد باب صيد كلب المجوس۔ السنن الكبرى للبيهقي ٢٤٥/٩۔

(٩٥) المصنف لابن ابي شيبة ٣٦٦/٥۔

(٩٦) والتفصيل في: الفقه الاسلامي وادلته ٧٠٥/٣، بدائع الصناع ٥٢/٥ و٥٤)۔

(٩٧) سنن نسائي: كتاب الصيد والذبائح، في الذي يرى الصيد فيغيب عنه۔ سنن ابن ماجة: ابواب الصيد، باب الصيد يغيب ليلة۔

(٩٨) سنن نسائي: كتاب الصيد والذبائح: في الذي يرى الصيد فيقع في الماء۔

(٩٩) صحيح بخاري: كتاب الذبائح والصيد، باب اذا وجد مع الصيد كلبا آخر۔ صحيح مسلم: كتاب الصيد والذبائح: باب صيد الكلاب المعلمة والرمي۔

(١٠٠) صحيح بخاري: كتاب الذبائح والصيد: باب صيد المعراض۔ صحيح مسلم: كتاب الصيد والذبائح: باب صيد الكلاب المعلمة والرمي۔

(١٠١) سنن نسائي: كتاب الضحايا: اباحة الذبح بالمروة۔ سنن ابن ماجة: ابواب الاضاحي: باب مايذكى به۔

(١٠٢) سنن نسائي: كتاب الضحايا: النهي عن المجثمة۔ المصنف لابن ابي شيبة: ٣٩٧/٥۔ المصنف لعبد الرزاق ٤٥٤/٤۔

(١٠٣) مسند احمد ١٢٧/٤۔ المسند الجامع ٥٣٥/١٢۔

(١٠٤) سنن ابن ماجة: ابواب الذبائح: باب النهي عن صبر البهائم وعن المثلة۔ سنن نسائي: كتاب الضحايا: النهي عن المجثمة۔

(١٠٥) سنن ابي داود: كتاب الضحايا: باب ماجاء في ذكوة الجنين۔ سنن ابن

ماجة : ابواب الاضاحی : باب ذکوة الجنین ذکوة امه۔

(۱۰۶) والتفصیل فی: المغنی لابن قدامة ۵۷۹/۸۔ حاشیة الدسوقی ۱۱۴/۲۔ البحر الرائق ۱۷۱/۸۔ بدائع الصنائع ۴۲/۵۔

(۱۰۷) السنن الکبری للبیهقی ۱۲۰/۲۔ مجمع الزوائد ۱۱۱/۲۔

(۱۰۸) سنن نسائی: کتاب الصید: باب تحریم اکل السباع۔ سنن ابن ماجة : ابواب الصید: باب کل ذی ناب من السباع۔

(۱۰۹) مجمع الزوائد ۴۷/۵۔

(۱۱۰) مسند ابی یعلی موصلی ۳۶۱/۱۰۔ مسند احمد ۴۱۸/۲۔ السنن الکبری للبیهقی ۳۳۱/۹۔

(۱۱۱) سنن ابی داود: کتاب الصید: باب اذا قطع من الصید قطعة۔ سنن ابن ماجة : ابواب الصید: باب ما قطع من البهیمة وهی حیة۔

(۱۱۲) سنن ابی داود: کتاب الاضاحی: باب ما جاء فی ذبیحة المتردیة۔

(۱۱۳) سنن ابی داود: کتاب الادب: باب فی قتل الوزغ۔ السنن الکبری للبیهقی: ۲۶۷/۲۔

(۱۱۴) سنن ابن ماجة : ابواب الطب: باب قتل ذی الطفیتین۔ مسند احمد ۱۲۱/۲۔ مجمع الزوائد ۴۶/۴۔

(۱۱۵) مجمع الزوائد ۲۰۷/۵۔ مسند احمد ۴۳۰/۳۔

(۱۱۶) کنز العمال ۴۷/۱۵۔

(۱۱۷) مشکوة المصابیح: کتاب الصید والذبائح: باب ما یحل اکله وما یحرم۔ کنز العمال ۶۲/۱۰۔

(۱۱۸) سنن نسائی: کتاب الصید والذبائح: صفة الکلاب التی امر بقتلها۔ سنن ابن ماجة : ابواب الصید: باب النهی عن اقتناء الکلب۔

(۱۱۹) صحیح بخاری: کتاب الذبائح والصید: باب من اقتنی کلبا لیس بکلب صید۔ سنن ابن ماجة : ابواب الصید: باب النهی عن اقتناء الکلب۔

(۱۲۰) سنن نسائی: کتاب الصید والذبائح: الامر بقتل الکلاب۔ سنن ابن ماجة : ابواب الصید: باب قتل الکلب الا کلب صید او زرع۔

(۱۲۱) سنن ابی داود: کتاب الصید: باب فی اتخاذ الکلب للصید وغیرہ۔ السنن الکبری للبیهقی ۱/۲۵۱۔

(۱۲۲) سنن نسائی: کتاب الصید والذبائح: صفة الکلاب التی امربقتلها۔ سنن ابن ماجة: ابواب الصید: باب النهی عن اقتناء الکلب۔

(۱۲۳) صحیح بخاری: کتاب الذبائح والصید: باب التسمیة علی الذبیحة۔ صحیح مسلم: کتاب الاضاحی: باب جواز الذبح بکل ماانهر الدام الاالسن الخ۔

(۱۲۴) والتفصیل فی: الفقه الاسلامی وادلته ۳/۷۰۲، بدائع الصنائع ۵/۴۲۔ الدرالمختار ۶/۲۹۶۔

(۱۲۵) سنن ابن ماجة: ابواب الاضاحی: باب زکوة النادمن البهائم، مجمع الزوائد ۴/۳۴۔

(۱۲۶) والتفصیل فی: بدائع الصنائع ۵/۴۳۔ الدرالمختار ۶/۳۰۳۔ مغنی المحتاج ۴/۲۶۵۔ کشاف القناع ۶/۲۰۵۔

(۱۲۷) سنن ابن ماجة: ابواب الاضاحی: باب ثواب الاضحیة۔ السنن الکبری للبیهقی ۹/۲۶۱۔

(۱۲۸) صحیح بخاری: کتاب الاضاحی: باب اضحیة النبی صلی الله علیه وسلم۔ صحیح مسلم: کتاب الاضاحی: باب استحباب الضحیة وذبحها مباشرة۔۔

(۱۲۹) سنن ابی داود: کتاب الضحایا، باب الاضحیة عن المیت۔ السنن الکبری للبیهقی ۹/۲۸۸۔

(۱۳۰) سنن ابی داود: کتاب الضحایا: باب مایستحب من الضحایا۔ سنن نسائی: کتاب الضحایا: الکبش۔

(۱۳۱) سنن نسائی: کتاب الضحایا: باب مانهی عنه من الاضاحی العجفاء۔ سنن ابن ماجة: ابواب الاضاحی: باب مایکره ان یضحی۔

(۱۳۲) سنن ابن ماجة: ابواب الاضاحی: باب مایکره ان یضحی به۔ سنن ابی داود: کتاب الضحایا: باب مایکره من الضحایا۔

(۱۳۳) السنن الکبری للبیهقی ۲۷۱/۶ - مسند احمد ۴۴۵/۲ - کنز العمال ۸۷/۵ -
(۱۳۴) سنن ابی داود: کتاب الضحایا: باب مایجوز من الضحایا من السن - سنن ابن ماجة: ابواب الاضاحی: باب من یجزی من الاضاحی -
(۱۳۵) سنن نسائی: کتاب الضحایا: باب مایجزی عنه البدنة فی الضحایا - سنن ابن ماجة: ابواب الاضاحی: باب عن کم تجزی البدنة والبقرة -
(۱۳۶) والتفصیل فی: المغنی لابن قدامة ۶۱۹/۸، الدر المختار ۳۱۵/۶ -
(۱۳۷) سنن ابی داود: کتاب الضحایا: باب البقر والجزور عن کم تجزی - سنن ابن ماجة: ابواب الاضاحی: باب عن کم تجزی البدنة والبقرة -
(۱۳۸) سنن ابی داود: کتاب الاضاحی: باب مایکره من الضحایا وباب فی البقر والجزور عن کم تجزی - مسند احمد ۱۵۲/۱ -
(۱۳۹) سنن ابی داود: کتاب الضحایا: باب مایکره من الضحایا - سنن نسائی: کتاب الاضاحی: العضباء -
(۱۴۰) سنن ابن ماجة: ابواب الاضاحی: باب من ضحی بشاة عن اهله -
(۱۴۱) والتفصیل فی: بدائع الصنائع ۷۰/۵ - کشاف القناع ۶۱۷/۲ - المجموع شرح المهذب ۳۹۸/۸ - المغنی لابن قدامة ۶۲۰/۸ -
(۱۴۲) سنن ابی داود: کتاب الضحایا: باب فی الشاة یضحی بها عن جماعة - السنن الکبری للبیهقی ۲۸۷/۹ -
(۱۴۳) سنن ابن ماجة: ابواب الاضاحی: باب الاضاحی واجبة -
(۱۴۴) والتفصیل فی: مغنی المحتاج ۲۸۲/۴ - فتح القدیر ۴۲۵/۸ - المغنی لابن قدامة ۶۱۷/۸ -
(۱۴۵) سنن ابن ماجة: ابواب الاضاحی: باب الاضاحی واجبة هی ام لا - السنن الکبری للبیهقی ۲۶۰/۹ -
(۱۴۶) الفتح الربانی ۶۵/۱۳ -
(۱۴۷) سنن ابی داود: کتاب الضحایا: باب مایجوز من الضحایا من السن - سنن نسائی: کتاب الاضاحی: باب ذبح الضحیة قبل الامام -
(۱۴۸) صحیح بخاری: کتاب الاضاحی: باب مایوکل من لحوم الاضاحی وما

ینزود منھا۔ صحیح مسلم: کتاب الاضاحی: باب النھی عن اکل لحوم الاضاحی بعد ثلث۔

(۱۴۹) صحیح مسلم: کتاب الاضاحی: باب بیان ماکان من النھی عن اکل لحوم الاضاحی۔ سنن نسائی: کتاب الاضاحی: باب الاذن فی ذلک۔

(۱۵۰) صحیح بخاری: کتاب الاطعمۃ: باب ماکان السلف یدخرون فی بیوتھم۔ صحیح مسلم: کتاب لاضاحی: باب بیان ماکان من النھی عن اکل لحوم الاضاحی۔

(۱۵۱) صحیح بخاری: کتاب العقیقۃ: باب الفرع وباب العتیرۃ۔ سنن ابی داود: کتاب الاضاحی: باب فی العتیرۃ۔

(۱۵۲) والتفصیل فی: تکملۃ فتح الملھم: ۳/۵۸۴۔ المغنی لابن قدامۃ ۸/۶۵۰۔

(۱۵۳) سنن ابی داود: کتاب الاضاحی: باب العقیقۃ۔ سنن ابن ماجۃ: ابواب الذبائح: باب العقیقۃ۔

(۱۵۴) والتفصیل فی: اعلاء السنن ۱۷/۱۰۱۔ المغنی لابن قدامۃ ۸/۶۴۳۔ بدائع الصنائع ۵/۶۹۔ ردالمحتار علی درالمختار ۶/۳۲۶۔

(۱۵۵) سنن ابی داود: کتاب الاضاحی: باب العقیقۃ۔ سنن نسائی: کتاب العقیقۃ۔

(۱۵۶) صحیح بخاری: کتاب العقیقۃ: باب اماطۃ الاذی عن الصبی فی العقیقۃ۔ سنن ابی داود: کتاب الاضاحی: باب العقیقۃ۔

(۱۵۷) سنن ابی داود: کتاب الادب: باب فی المولود یوذن فی اذنہ۔ مجمع الزوائد: باب الاذان فی اذن المولود ۴/۵۹۔

(۱۵۸) صحیح بخاری: کتاب الاضاحی: باب اضحیۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ سنن ابی داود: باب مایستحب من الضحایا: کتاب الضحایا۔

(۱۵۹) سنن ابی داود: کتاب الضحایا: باب ماجاء فی ایجاب الاضاحی۔ سنن ابن ماجۃ: ابواب الاضاحی: باب الاضاحی واجبۃ ھی ام لا۔

(۱۶۰) المصنف لابن ابی شیبۃ: ۸/۴۷۔ السنن الکبری للبیھقی ۹/۳۰۲۔

(۱۶۱) سنن ابی داود: کتاب الضحایا: باب فی الشاۃ یضحی بھا عن جماعۃ۔

صحیح مسلم: کتاب الاضاحی: باب استحباب الاضحیۃ وذبحها مباشرۃ۔

(۱۶۲) والتفصیل فی: الدرالمختار: ۵۹۵/۲۔ فتح القدیر۶۵/۳۔ الفتاوی الهندیۃ ۳۵۷/۱۔البحرالرائق ۵۹/۳۔

(۱۶۳) سنن ابی داود: کتاب الضحایا: باب العقیقۃ۔ سنن ابن ماجۃ: ابواب الاضاحی: باب العقیقۃ۔

(۱۶۴) سنن ابی داود: کتاب الضحایا: باب الرجل یاخذ من شعرہ فی العشر۔ صحیح مسلم: کتاب الاضاحی: باب نهی من دخل علیه عشرذی الحجۃ۔

(۱۶۵) والتفصیل فی: تکملۃ فتح الملهم ۵۸۵/۳۔ المغنی لابن قدامۃ ۶۱۹/۸۔ مغنی المحتاج ۲۸۲/۴۔المجموع ۳۹۲/۸۔

(۱۶۶) السنن الکبری للبیهقی ۲۳۳/۵۔فتح الباری ۵۴۴/۳۔

(۱۶۷) صحیح مسلم: کتاب النذر: باب لاوفاء لنذر فی معصیۃ اللہ۔ سنن ابی داود: کتاب الایمان والنذر: باب فی النذر فیما لا یملک۔

(۱۶۸) والتفصیل فی: اعلاء السنن ۲۹۷/۱۱۔ تکملۃ فتح الملهم ۱۵۷/۲۔ المبسوط للسرخسی ۱۳۹/۸۔بدائع الصنائع ۸۲/۵۔

(۱۶۹) سنن ابی داود: کتاب الایمان والنذور: باب النذر فی المعصیۃ۔سنن ابن ماجۃ: کتاب الکفارات: باب النذر فی المعصیۃ۔

(۱۷۰) سنن ابی داود: کتاب الایمان والنذور: باب النذر فیما لا یملک۔ السنن الکبری للبیهقی ۸۳/۱۰۔

(۱۷۱) سنن ابی داود: کتاب الایمان والنذور: باب من نذر نذرا لم یسمه۔ سنن ابن ماجۃ: کتاب الکفارات: باب من نذر نذرا ولم یسمه۔

(۱۷۲) صحیح بخاری: کتاب کفارات الایمان: باب الکفارۃ قبل الحنث۔ صحیح مسلم: کتاب الایمان: باب من حلف علی یمین فرای غیرها خیرا۔

(۱۷۳) والتفصیل فی: المبسوط للسرخسی ۱۴۷/۸۔ المغنی لابن قدامۃ مع

الشرح الکبیر ۲۲۳/۱۱۔ فتح الباری: ۵۲۶/۱۱۔ اعلاء السنن ۳۶۷/۱۱۔ تکملۃ فتح الملھم: ۱۸۷/۲۔

(۱۷۴) سنن ابی داود: کتاب الایمان والنذور: باب الحنث اذا کان خیرا۔ سنن ابن ماجۃ: ابواب الکفارات: باب من حلف علی یمین فرای غیرھا خیرا منھا۔

(۱۷۵) سنن ابی داود: کتاب الایمان والنذور: باب الاستثناء فی الیمین۔ سنن ابن ماجۃ: ابواب الکفارات: باب الاستثناء فی الیمین۔

(۱۷۶) صحیح بخاری: کتاب الجھاد: باب من طلب الولد للجھاد۔ صحیح مسلم: کتاب الایمان: باب الاستثناء فی الیمین۔

(۱۷۷) صحیح بخاری: کتاب الایمان والنذور: باب لا تحلفوا بابائکم۔ صحیح مسلم: کتاب الایمان: باب النھی عن الحلف بغیر اللہ تعالی۔

(۱۷۸) صحیح بخاری: کتاب الایمان والنذور: باب النذر فیما لا یملک۔ صحیح مسلم: کتاب النذور: باب من نذر ان یمشی الی الکعبۃ۔

(۱۷۹) صحیح بخاری: کتاب الایمان والنذور: باب النذر فیما لا یملک۔ صحیح مسلم: کتاب النذور: باب من نذر ان یمشی الی الکعبۃ۔

(۱۸۰) والتفصیل فی: تکملۃ فتح الملھم ۱۶۷/۲۔ المبسوط للسرخسی ۱۳۷/۸۔ مغنی المحتاج ۳۶۲/۴۔ المغنی لابن قدامۃ ۱۶/۹۔ البحر الرائق ۳۵۶/۴۔

(۱۸۱) صحیح بخاری: کتاب الایمان والنذور: باب الوفاء بالنذر۔ سنن ابی داود: کتاب الایمان والنذور: باب النھی عن النذر۔

(۱۸۲) صحیح بخاری: کتاب الاعتکاف: باب الاعتکاف۔ صحیح مسلم: کتاب الایمان: باب نذر الکافر وما یعقل فیہ اذا اسلم۔

(۱۸۳) والتفصیل فی: اعلاء السنن ۴۳۸/۱۱۔ المبسوط للسرخسی ۱۴۶/۸۔

(۱۸۴) والتفصیل فی: المبسوط للسرخسی ۱۱۵/۳۔ المغنی لابن قدامۃ ۱۸۵/۳۔

(۱۸۵) سنن ابی داود: کتاب الایمان والنذور: باب ما جاء فی یمین النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ سنن ابن ماجۃ: کتاب الکفارات: باب یمین النبی صلی

اللہ علیہ وسلم۔

(۱۸۶) صحیح مسلم: کتاب العتق: باب فضل العتق۔ سنن ابی داود: کتاب العتق: باب فی ثواب العتق۔

(۱۸۷) صحیح مسلم: کتاب الایمان: باب صحبۃ الممالیک۔ سنن ابی داود: کتاب الادب: باب فی حق المملوک۔

(۱۸۸) سنن ابی داود: کتاب الایمان والنذور: باب ماجاء فی الحلف بالبراءۃ۔ سنن ابن ماجۃ: ابواب الکفارات: باب من حلف بملۃ غیر الاسلام۔

(۱۸۹) والتفصیل فی: اعلاء السنن ۳۴۸/۱۱۔ مغنی المحتاج ۳۴۰/۴۔ المغنی لابن قدامۃ ۷۷۲/۸۔ بدائع الصنائع ۲۰/۳۔

(۱۹۰) صحیح بخاری: کتاب الحج: باب من نذر المشی الی الکعبۃ۔ صحیح مسلم: کتاب النذور: باب من نذر ان یمشی الی الکعبۃ۔

(۱۹۱) صحیح بخاری: کتاب التفسیر: سورۃ النجم باب افرایتم الات والعزی۔ صحیح مسلم: کتاب الایمان: باب الحلف باللات والعزی۔

(۱۹۲) صحیح بخاری: کتاب الایمان والنذور: باب من مات وعلیہ نذر۔ صحیح مسلم: کتاب النذر: باب الامر بقضاء النذر۔

(۱۹۳) والتفصیل فی: المغنی لابن قدامۃ ۳۰/۹۔ تکملۃ فتح الملہم ۱۴۹/۲۔

(۱۹۴) مسند احمد ۴۴۰/۵ و ۴۴۱۔

(۱۹۵) والتفصیل فی: المغنی لابن قدامۃ ۳۶۱/۸۔ المہذب للشیرازی ۲۳۱/۲۔ بدائع الصنائع ۱۰۰/۷۔

(۱۹۶) سنن ابی داود: کتاب الجہاد: باب فی دعاء المشرکین۔ مسند احمد ۴۲۸/۳۔

(۱۹۷) صحیح بخاری: کتاب المغازی: باب غزوۃ خیبر۔ مسند ابی یعلی موصلی ۴۳۱/۶۔

(۱۹۸) سنن ابی داود کتاب الجہاد: باب فی الامام یقیم عند الظہور علی العدو بعرصتہم، صحیح بخاری: کتاب الجہاد: باب من غلب العدو فاقام علی عرصتہم ثلاثا۔

(۱۹۹) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب حرق الدور والنخیل۔ صحیح مسلم: کتاب الجهاد والسیر: باب جواز قطع اشجار الکفار وتحریقها۔

(۲۰۰) مشکوۃ المصابیح: کتاب الجهاد: باب قسمة الغنائم والغلول فیهما کنز العمال: ۳۱۵/۱۱۔

(۲۰۱) صحیح مسلم: کتاب المساجد ومواضع الصلوۃ۔ مسند احمد ۱۱۱/۲۔

(۲۰۲) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب سهام الفرس۔ صحیح مسلم: کتاب الجهاد والسیر: باب کیفیة قسمة الغنیمة بین الحاضرین۔

(۲۰۳) والتفصیل فی: الدر المختار ۱۳۶/۳۔ بدائع الصنائع ۱۲۶/۷۔ المغنی لابن قدامة ۴۰۳/۸۔

(۲۰۴) سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فیما یستحب من الجیوش والرفقاء۔ مسند احمد ۲۹۴/۱۔

(۲۰۵) صحیح مسلم: کتاب الجهاد والسیر: باب النساء الغازیات یرضخ۔ سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی المراة والعبد یحذیان من الغنیمة۔

(۲۰۶) سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی المراة والعبد یحذیان من الغنیمة۔ سنن ابن ماجة ابواب الجهاد: باب العبید والنساء یشهدون مع المسلمین۔

(۲۰۷) صحیح مسلم: کتاب الجهاد والسیر: باب کراهة الاستعانة فی الغزو بکافر۔ مسند احمد ۶۷/۶ و۱۴۸۔

(۲۰۸) والتفصیل فی: المغنی لابن قدامة ۴۱۴/۸۔ البحر الرائق ۹۰/۵۔

(۲۰۹) صحیح مسلم: کتاب فضائل الصحابة: باب من فضائل الاشعریین رضی الله عنهم۔ سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فیمن جاء بعد الغنیمة لا سهم له۔

(۲۱۰) سنن ابی داود: کتاب الاطعمة: باب الاکل فی آنیة اهل الکتاب۔ مسند احمد ۱۹۳/۴۔

(۲۱۱) صحیح بخاری: کتاب الذبائح والصید: باب آنیة المجوس والمیتة۔ صحیح مسلم: کتاب الصید والذبائح وما یوکل من الحیوان، باب الصید

بالکلاب۔

(۲۱۲) المصنف لابن ابی شیبۃ ۱۴/ ۴۵۶۔ مسند احمد ۳/ ۱۶۰۔

(۲۱۳) سنن ابن ماجۃ: کتاب الجہاد: باب السلاح۔ مسند احمد ۱/ ۲۷۱۔

(۲۱۴) صحیح بخاری: کتاب الجہاد: باب من لم یخمس الاسلاب۔ صحیح مسلم: کتاب الجہاد والسیر: باب استحقاق القاتل سلب القتیل۔

(۲۱۵) والتفصیل فی: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/ ۴۵۳۔ بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۵۔ مغنی المحتاج ۳/ ۹۹۔

(۲۱۶) والتفصیل فی: المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۸۱۔ المجموع شرح المہذب ۱۹/ ۳۵۰۔

(۲۱۷) مصنف ابن ابی شیبۃ ۱۲/ ۴۳۶۔ مسند احمد ۳/ ۴۲۔

(۲۱۸) مسند احمد ۳/ ۱۲۷۔

(۲۱۹) سنن ابی داود: کتاب الاطعمۃ: باب فی کراہیۃ التقذر للطعام۔ سنن ابن ماجۃ: کتاب الجہاد: باب الاکل فی قدور المشرکین۔

(۲۲۰) مسند احمد ۵/ ۴۱۲: سنن دارمی ۲/ ۱۳۶۔

(۲۲۱) السنن الکبری للنسائی ۵/ ۲۰۰۔ جامع المسانید والسنن ۲۰/ ۱۴۳۔

(۲۲۲) السنن الکبری للنسائی ۵/ ۲۰۱۔ سنن الدارمی ۲/ ۱۴۲۔

(۲۲۳) صحیح بخاری: کتاب الجہاد والسیر: باب قتل النساء فی الحرب۔ صحیح مسلم: کتاب الجہاد: باب تحریم قتل النساء والصبیان فی الحرب۔

(۲۲۴) سنن ابی داود: کتاب الجہاد: باب فی قتل النساء۔ مسند احمد ۳/ ۴۸۸۔

(۲۲۵) صحیح بخاری: کتاب الجہاد: باب لایعذب بعذاب اللہ۔ سنن ابی داود: کتاب الجہاد: باب فی کراہیۃ حرق العدو بالنار۔

(۲۲۶) سنن ابن ماجۃ: کتاب الصدقات: باب التشدید فی الدین۔ مسند احمد ۵/ ۲۷۶۔

(۲۲۷) صحیح مسلم: کتاب الایمان: باب غلظ تحریم الغلول وانہ لایدخل۔ مسند احمد ۱/ ۳۵۔

(۲۲۸) صحیح مسلم: کتاب الجهاد: باب غزوة النساء مع الرجال۔ سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی النساء یغزون۔
(۲۲۹) مسند احمد ۱/ ۹۶، ۱۴۵۔ المسند الجامع ۱۳/ ۳۳۲۔
(۲۳۰) سنن ابی داود: کتاب الخراج والامارة والفئی: باب فی الامام یقبل هدایا المشرکین۔
(۲۳۱) سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی سجود الشکر۔ سنن ابن ماجة: کتاب الصلوة: باب ما جاء فی الصلوة والسجدة عند الشکر۔
(۲۳۲) سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی امان المراة۔ مشکوة المصابیح: کتاب الجهاد: باب الامان۔
(۲۳۳) سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی امان المراة۔ مشکوة المصابیح: کتاب الجهاد باب الامان۔
(۲۳۴) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب فکاک الاسیر۔ صحیح مسلم: کتاب العتق: باب تحریم تولی العتق غیر موالیه۔
(۲۳۵) سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی الامام یکون بینه وبین العدو عهد فیسیر الیه۔ مسند احمد ۴/ ۱۱۱۔
(۲۳۶) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب الم الغادر للبر والفاجر۔ صحیح مسلم: کتاب الجهاد: باب تحریم الغدر۔
(۲۳۷) صحیح مسلم: کتاب السلام: باب لکل داء دواء واستحباب التداوی۔ مسند احمد ۳/ ۳۱۲۔
(۲۳۸) سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی قتل النساء۔ مسند احمد ۵/ ۱۲۔
(۲۳۹) سنن ابی داود: باب فی الغلام یصیب الحد: کتاب الحدود۔ سنن ابن ماجة: باب من لا یجب علیه الحد: کتاب الحدود۔
(۲۴۰) والتفصیل فی: المغنی لابن قدامة ۴/ ۵۰۹۔ مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۷۔ المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۲۷۔ اعلاء السنن ۱۲/ ۱۹۳۔ تکملة فتح الملهم ۳/ ۳۸۴۔
(۲۴۱) مشکوة المصابیح: کتاب الجهاد: باب الامان، الفصل الثانی۔ کنز

العمال۱۶/ ۷۰۳۔

(۲۴۲) سنن ابی داود: کتاب الخراج والامارة والفئی، باب فی اخذ الجزیۃ من المجوس۔ مسند احمد:۱/ ۱۹۰۔

(۲۴۳) سنن ابی داود: کتاب الخراج والامارة والفئی، باب فی اخذ الجزیۃ من المجوس۔ مسند احمد:۱/ ۱۹۰۔

(۲۴۴) صحیح بخاری: کتاب الادب، باب اکرام الضیف وخدمتہ ایاہ بنفسہ۔ صحیح مسلم: کتاب اللقطۃ، باب الضیافۃ ونحوھا۔

(۲۴۵) صحیح بخاری: کتاب الجهاد والسیر، باب لاهجرة بعد الفتح۔ صحیح مسلم: کتاب الامارة، باب المبایعۃ بعد فتح مکۃ علی الاسلام والجهاد۔

(۲۴۶) المسند الجامع ۴/ ۳۴۵۔

(۲۴۷) صحیح بخاری: کتاب الجهاد والسیر، باب البیعۃ فی الحرب ان لا یفروا۔ صحیح مسلم: کتاب الامارة، باب استحباب مبایعۃ الامام الجیش۔

(۲۴۸) صحیح مسلم: کتاب الامارة، باب البیعۃ علی السمع والطاعۃ فیما استطاع۔ سنن ابی داود: کتاب الخراج والامارة والفئی، باب ما جاء فی البیعۃ۔

(۲۴۹) صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب استحباب مبایعۃ الامام الجیش۔ سنن نسائی: کتاب البیعۃ: البیعۃ علی ان لا نفر۔

(۲۵۰) سنن ابی داود: کتاب البیوع: باب فی منع الماء۔ سنن ابن ماجه: کتاب التجارات، باب ما جاء فی کراهیۃ الایمان فی الشراء۔

(۲۵۱) صحیح مسلم: کتاب البیوع: باب جواز بیع الحیوان بالحیوان من جنسہ۔ سنن نسائی: کتاب البیوع: بیع الحیوان بالحیوان یدا بید متفاضلا۔

(۲۵۲) سنن نسائی: کتاب البیعۃ: بیعۃ النساء۔ سنن ابن ماجۃ: کتاب الجهاد: باب بیعۃ النساء۔

(۲۵۳) صحیح بخاری: کتاب المغازی: باب عدة اصحاب بدر۔ سنن ابن ماجۃ:

کتاب الجهاد: باب السرایا۔

(۲۵۴) صحیح بخاری: کتاب الایمان: باب اداء الخمس من الایمان۔ صحیح مسلم: کتاب الایمان: باب الامر بالایمان باللہ تعالی ورسولہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۲۵۵) سنن ابن ماجة: کتاب الاضاحی: باب کم تجزی من الغنم عن البدنة۔

(۲۵۶) مسند احمد ۳/۱۴۰۔ مجمع الزوائد ۵/۳۲۷۔

(۲۵۷) صحیح مسلم: کتاب السلام: باب النهی عن ابتداء اهل الکتاب بالسلام۔ سنن ابی داود: کتاب الادب: باب فی السلام علی اهل الذمة۔

(۲۵۸) سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب النهی عن قتل من اعتصم بالسجود۔

(۲۵۹) مستدرک حاکم ۲/۱۲۱۔

(۲۶۰) سنن ابی داود: کتاب الخراج والامارة والفیء: باب اخراج الیهود من جزیرة۔ صحیح مسلم: کتاب الجهاد: باب اخراج الیهود والنصاری من جزیرة العرب۔

(۲۶۱) مسند احمد ۱/۳۲۔ المسند الجامع ۱۴/۱۷۔

(۲۶۲) مسند احمد ۱/۱۳۔ المسند الجامع ۹/۶۲۷۔

(۲۶۳) صحیح مسلم: کتاب الجهاد والسیر: باب حکم الفیء۔ سنن ابی داود: کتاب الخراج والامارة والفیء: باب فی صفایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۲۶۴) مسند احمد ۳/۴۱۲۔ مستدرک حاکم ۳/۶۲۷۔ مجمع الزوائد ۳/۲۸۴۔

(۲۶۵) المسند الجامع ۱۵/۵۴۳۔

(۲۶۶) سنن ابی داود: کتاب الطب: باب فی الطیرة۔ سنن ابن ماجة: کتاب الطب: باب من کان یعجب الفال ویکره الطیرة۔

(۲۶۷) سنن ابی داود: کتاب الطب: باب فی الطیرة۔ سنن ابن ماجة: کتاب الطب: باب من کان یعجب الفال ویکره الطیرة۔

(۲۶۸) مشکل الاثار ۲/۳۴۴۔ المسند الجامع ۲/۱۹۴۔

(۲۶۹) صحیح مسلم: کتاب الجهاد والسیر: باب تامیر الامام الامراء علی

البعوث۔ سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی دعاء المشرکین۔

(۲۷۰) صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب فضل الشهادة فی سبیل الله عزوجل۔ مسند احمد ۲/ ۳۲۴۔

(۲۷۱) کنز العمال ۴/ ۲۹۴۔

(۲۷۲) سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی فضل الرباط۔ مسند احمد ۶/ ۲۰۔

(۲۷۳) سنن ابن ماجة: کتاب الصیام: باب فی صیام یوم فی سبیل الله۔ سنن نسائی: کتاب الصیام: باب ثواب من صام فی سبیل الله۔

(۲۷۴) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب فضل الصوم فی سبیل الله۔ صحیح مسلم: کتاب الصیام: باب فضل الصیام فی سبیل الله لمن یطیقه بلاضرر۔

(۲۷۵) جامع المسانید والسنن ۱۳/ ۱۴۷۔ جامع الاصول ۹/ ۴۵۷۔

(۲۷۶) سنن نسائی: کتاب الجهاد: فضل النفقة فی سبیل الله۔ مسند احمد ۴/ ۳۴۵۔

(۲۷۷) المسند الجامع ۱۲/ ۵۰۷۔

(۲۷۸) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب فضل من جهز غازیا اوخلفه بخیر۔ صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب فضل اعانة الغازی۔

(۲۷۹) صحیح بخاری: کتاب الجمعة، باب المشی الی الجمعة وقول الله۔ سنن نسائی: کتاب الجهاد: ثواب من اغبرت قدماه فی سبیل الله۔

(۲۸۰) سنن نسائی: کتاب الجهاد: فضل من عمل فی سبیل الله علی قدمه۔ المسند الجامع ۱۸/ ۲۸۔

(۲۸۱) سنن نسائی: کتاب الجهاد: ثواب من رمی بسهم فی سبیل الله۔ مسند احمد ۴/ ۲۳۵۔

(۲۸۲) مسند احمد ۴/ ۱۱۳۔ سنن نسائی: کتاب الجهاد: ثواب من رمی بسهم فی سبیل الله۔

(۲۸۳) سنن نسائی: کتاب الخیل۔

(۲۸۴) سنن ابن ماجة: کتاب الجهاد: باب الرمی فی سبیل الله۔

(۲۸۵) سنن ابی داود: کتاب العتق: باب ای الرقاب افضل۔ سنن نسائی: کتاب الجهاد: ثواب من رمی بسهم فی سبیل الله عزوجل۔
(۲۸۶) مشکوة المصابیح: کتاب الجهاد: الفصل الثانی۔ مجمع الزوائد ۲۸۸/۵۔
(۲۸۷) الترهیب ۳۱۶/۲۔ کنزالعمال ۳۹۹/۴۔
(۲۸۸) مسند احمد ۴۲۵/۲۔ السنن الکبری للبیهقی ۸۲/۴۔
(۲۸۹) کنزالعمال ۴۰۰/۴۔
(۲۹۰) صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب فضل الشهادة فی سبیل الله تعالی۔ صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب الحور العین وصفتهن۔
(۲۹۱) مسند احمد ۲۲/۱۔ المسند الجامع ۱۲/۱۴۔
(۲۹۲) صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب فضل الغزو فی البحر۔ صحیح بخاری: کتاب الجهاد والسیر: باب غزو المراة فی البحر۔
(۲۹۳) صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب من قاتل لتکون کلمة الله هی العلیا۔ سنن ابن ماجة: کتاب الجهاد: باب النیة فی القتال۔
(۲۹۴) صحیح بخاری: کتاب الایمان: باب ما جاء ان الاعمال بالنیة والحسبة۔ صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب قوله صلی الله علیه وسلم انما الاعمال بالنیة وانه یدخل۔
(۲۹۵) صحیح بخاری: کتاب الجهاد والسیر: باب الغدوة والروحة فی سبیل الله۔ صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب فضل الغدوة والروحة فی سبیل الله۔
(۲۹۶) صحیح بخاری: کتاب الجهاد والسیر: باب الغدوة والروحة فی سبیل الله۔ صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب فضل الغدوة والروحة فی سبیل الله۔
(۲۹۷) مسند احمد ۲۵۶/۱۔ المسند الجامع ۴۷۶/۹۔
(۲۹۸) مسند احمد ۴۴۶/۲ و ۵۲۴۔ المسند الجامع ۳۲/۱۸۔
(۲۹۹) مسند احمد ۲۳۷/۱۔ کنزالعمال ۲۸۷/۴۔

(۳۰۰) سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فیمن سال الله تعالی الشهادة۔ سنن نسائی: کتاب الجهاد: ثواب من قاتل فی سبیل الله فواق ناقة۔

(۳۰۱) سنن ابی داود: کتاب الصلاة: باب فی الاستغفار۔ سنن نسائی: کتاب الجهاد: مسالة الشهادة۔

(۳۰۲) سنن نسائی: کتاب الجهاد: فضل الروحة فی سبیل الله عزوجل۔ سنن ابن ماجة: کتاب العتق: باب المکاتب۔

(۳۰۳) سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فیمن سال الله تعالی الشهادة۔ سنن نسائی: کتاب الجهاد: ثواب من قاتل فی سبیل الله فواق ناقة۔

(۳۰۴) صحیح بخاری: کتاب الجهاد والسیر: باب من یجرح فی سبیل الله تعالی۔ صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب فضل الجهاد والخروج فی سبیل الله۔

(۳۰۵) صحیح بخاری: کتاب الایمان: باب من قال ان الایمان هوالعمل۔ صحیح مسلم: کتاب الایمان: باب بیان کون الایمان بالله تعالی افضل۔

(۳۰۶) صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب ثبوت الجنة للشهید۔ مسند احمد ۳۹۶/۳۔

(۳۰۷) صحیح بخاری: کتاب الجهاد والسیر: باب افضل الناس مومن۔ صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب فضل الجهاد والرباط۔

(۳۰۸) سنن ابن ماجة: ابواب الجهاد: باب فضل الشهادة فی سبیل الله۔ مسند احمد ۱۳۱/۴۔

(۳۰۹) صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب فضل الشهادة فی سبیل الله۔ صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب تمنی المجاهدان یرجع الی الدنیا۔

(۳۱۰) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب فضل رباط یوم فی سبیل الله۔

(۳۱۱) صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب فضل الرباط فی سبیل الله عزوجل۔ سنن نسائی: کتاب الجهاد: فضل الرباط۔

(۳۱۲) سنن ابن ماجة: ابواب الجهاد: باب التغلیظ فی ترک الجهاد۔ المسند الجامع ۲۱/۱۸۔

(۳۱۳) سنن نسائی: کتاب الجهاد: فضل الرباط۔ مسند احمد ۶۲/۱۔
(۳۱۴) سنن نسائی: ابواب الجهاد: مایجد الشهید من الالم۔ سنن ابن ماجة: ابواب الجهاد: باب فضل الشهادة فی سبیل الله۔
(۳۱۵) مشکوۃ المصابیح: کتاب الجهاد الفصل الثانی۔ کنز العمال ۸۶۶/۱۵۔
(۳۱۶) صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب سقوط فرض الجهاد عن المعذورین۔ مسند احمد ۲۹۹/۳۔
(۳۱۷) صحیح مسلم: کتاب البر والصلة والاداب: باب برالوالدین وانهما احق به۔
(۳۱۸) سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی الرجل یسافر وحده۔ مسند احمد ۱۸۶/۲۔
(۳۱۹) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب الحرب خدعة۔ صحیح مسلم: کتاب الجهاد والسیر: باب جواز الخداع فی الحرب۔
(۳۲۰) صحیح بخاری: کتاب المغازی: باب غزوة العشیر۔ صحیح مسلم: کتاب الجهاد والسیر: باب عدد غزوات النبی صلی الله علیه وسلم۔
(۳۲۱) المسند الجامع ۳۴۷/۱۲۔ جامع المسانید والسنن ۳۰۶/۸۔
(۳۲۲) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب لاتمنوا لقاء العدو وغیره۔ صحیح مسلم: کتاب الجهاد والسیر: باب استحباب الدعاء بالنصر۔
(۳۲۳) سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی الرایات والالویة۔ سنن ابن ماجة: کتاب الجهاد: باب فی الرایات والالویة۔
(۳۲۴) سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی الرایات والالویة۔
(۳۲۵) سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی الرجل ینادی بالشعار۔ مسند احمد ۲۵/۳۔
(۳۲۶) المسند الجامع ۲۱۰/۷۔ مسند احمد ۲۰/۵۔
(۳۲۷) مسند احمد ۲۹/۳۔ صحیح ابن خزیمة ۲۶۳/۳۔
(۳۲۸) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب الشجاعة فی الحرب وغیره۔ صحیح مسلم: کتاب الفضائل: باب فی شجاعة النبی صلی الله علیه وسلم۔

(۳۲۹) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب الشجاعة فی الحرب وغیره۔ صحیح مسلم: کتاب الفضائل: باب فی شجاعة النبی صلی الله علیه وسلم۔
(۳۳۰) صحیح بخاری: کتاب المغازی: باب قول الله تعالی ویوم حنین اذاعجبتکم۔ صحیح مسلم: کتاب الجهاد والسیر: باب غزوة حنین۔
(۳۳۱) فتح الباری ۲۹/۸۔ جامع الاصول ۳۰۱/۸۔
(۳۳۲) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب الشجاعة فی الحرب وغیره۔ صحیح مسلم: کتاب الفضائل: باب فی شجاعة النبی صلی الله علیه وسلم۔
(۳۳۳) المسند الجامع ۱۲۸/۱۵۔ سنن ابی داود: کتاب الجهاد باب فی السیف بحلی۔ سنن نسائی: کتاب الزینة، باب حلیة السیف۔
(۳۳۴) مسند احمد ۱۶۵/۱۔ المسند الجامع ۲۶۹/۵۔
(۳۳۵) صحیح بخاری: کتاب اللباس: باب المغفر۔ صحیح مسلم: کتاب المناسک: باب جواز دخول مکة بغیر احرام۔
(۳۳۶) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب الخیل معقود بنواصیها الخیر الی یوم القیامة۔ صحیح مسلم: کتاب الجهاد والسیر: باب فضیلة الخیل وان الخیر معقود۔
(۳۳۷) مسند احمد ۲۷۲/۱۔ السنن الکبری للبیهقی ۳۳/۶۔
(۳۳۸) السنن الکبری للبیهقی ۳۳۰/۶۔ کنز العمال ۳۲۷/۱۲۔
(۳۳۹) صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب ما یکره من صفات الخیل۔ سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب ما یکره من الخیل۔
(۳۴۰) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب السبق بین الخیل۔ صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب المسابقة بین الخیل وتضمیرها۔
(۳۴۱) سنن نسائی: کتاب الخیل والسبق والرمی، باب السبق۔ السنن الکبری للبیهقی ۱۶/۱۰۔
(۳۴۲) سنن نسائی: کتاب الخیل والسبق والرمی: باب التشدید فی حمل الحمیر۔ السنن الکبری للنسائی ۴۰/۳۔
(۳۴۳) سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب الاستنصار برزل الخیل والضعفة۔ سنن

نسائی: کتاب الجهاد: باب الاستنصار بالضعیف۔

(۳۴۴) صحیح مسلم: کتاب اللباس والزینة: باب کراهة الکلب والجرس فی السفر۔ سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی تعلیق الاجراس۔

(۳۴۵) المسند الجامع ۱۸۰/۳۔ المعجم الکبیر للطبرانی ۳۶۵/۱۱۔

(۳۴۶) صحیح بخاری: کتاب الاحکام: باب قول اللہ تعالی اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول۔ صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب فضیلة الا میرا لعادل وعقوبة الجائر۔

(۳۴۷) مسند احمد ۳۰۲/۶۔ سنن نسائی: کتاب البیع: باب الحض علی طاعة الامام۔

(۳۴۸) والتفصیل فی: الفقه الاسلامی وادلته ۶۹۸/۶۔ الاحکام السلطانیة للماوردی ۶/۱۔ احکام القرآن لابن العربی ۱۴۲۱/۴۔

(۳۴۹) مصنف ابن ابی شیبة ۱۷۰/۱۲۔ کنز العمال ۳۸/۶۔

(۳۵۰) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب السمع والطاعة للامام۔ سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی الطاعة۔

(۳۵۱) سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی التحریش بین البهائم، المعجم الکبیر للطبرانی ۸۵/۱۱۔

(۳۵۲) صحیح مسلم: کتاب اللباس والزینة: باب النهی عن ضرب لحیوان فی وجهه۔ سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب النهی عن الوسم فی الوجه۔

(۳۵۳) صحیح بخاری: کتاب المغازی: باب غزوة الخندق۔ صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب بیان سن البلوغ۔

(۳۵۴) صحیح مسلم: کتاب الامارة: باب من قتل فی سبیل اللہ کفرت۔ سنن نسائی: کتاب الجهاد: باب من قاتل فی سبیل اللہ۔

(۳۵۵) السنن الکبری للبیهقی ۳۲/۴۔ جامع الاصول ۱۳۴/۱۱۔

(۳۵۶) صحیح مسلم: کتاب الجهاد والسیر: باب الامداد بالملائکة فی غزوة بدر۔ سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فداء الاسیر بالمال۔

(۳۵۷) السنن الکبری للبیهقی ۱۳۳/۹۰۔

(۳۵۸) مسند احمد ۲/ ۱۱۱- السنن الکبری للبیهقی ۹/ ۷۸-
(۳۵۹) السنن الکبری للنسائی: کتاب الجنائز: باب این یدفن الشهداء- سنن ابن ماجة: کتاب الجنائز: باب ما جاء فی الصلوة علی الشهداء ودفنهم-
(۳۶۰) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب استقبال الغزاة- سنن ابی داود: کتاب الجهاد: باب فی التلقی-
(۳۶۱) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب المجن ومن یتترس بترس صاحبه وغیره- صحیح مسلم: کتاب الجهاد والسیر: باب حکم الفئی-
(۳۶۲) سنن ابی داود: کتاب اللباس: باب فی الحریر للنساء- سنن نسائی: کتاب الزینة: باب تحریم الذهب علی الرجال-
(۳۶۳) صحیح بخاری: کتاب اللباس: باب لبس الحریر للرجال- صحیح مسلم: کتاب اللباس والزینة: باب تحریم استعمال اناء الذهب-
(۳۶۴) صحیح بخاری: کتاب الجهاد: باب الحریر فی الحرب-
(۳۶۵) والتفصیل فی: المغنی لابن قدامة ۱/ ۵۸۹- البحر الرائق ۸/ ۱۹۰- الفتاوی الهندیة ۵/ ۳۳۱-
(۳۶۶) سنن نسائی: کتاب الزینة: باب لبس الدیباج المنسوج بالذهب- السنن الکبری للنسائی ۵/ ۴۷۲-
(۳۶۷) صحیح بخاری: کتاب الانبیاء: باب صفة النبی صلی الله علیه وسلم- صحیح مسلم: کتاب الفضائل: باب فی صفة النبی صلی الله علیه وسلم-
(۳۶۸) والتفصیل فی: المغنی لابن قدامة ۱/ ۵۸۶- الدر المختار مع رد المحتار ۶/ ۳۵۸-
(۳۶۹) سنن ابی داود: کتاب اللباس: باب من کره لبس الحریر- السنن الکبری للبیهقی ۲/ ۸۷-
(۳۷۰) سنن ابن ماجة: کتاب الاطعمة: باب اکل الجبن والسمن- المسند الجامع ۷/ ۶۳-
(۳۷۱) صحیح بخاری: کتاب الذبائح: باب جلود المیتة- صحیح مسلم: کتاب

الطهارة: باب طهارة جلود الميتة بالدباغ۔
(۳۷۲) والتفصيل فی: المغنی لابن قدامة ۶۶/۱۔ الانصاف للمرداوی ۸۶/۱۔ البحر الرائق ۹۹/۱۔ فتح القدير ۸۱/۱۔
(۳۷۳) سنن ابن ماجة: كتاب للباس باب لبس جلود الميتة۔ مسند احمد ۲۱۹/۱۔
(۳۷۴) صحيح بخاری: كتاب اللباس: باب من جر ثوبه من الخيلاء وغيره۔ صحيح مسلم: كتاب اللباس والزينة: باب تحريم جر الثوب خيلاء۔
(۳۷۵) صحيح بخاری: كتاب اللباس: باب من جر ثوبه من الخيلاء۔ صحيح مسلم: كتاب اللباس والزينة: باب تحريم جر الثوب خيلاء۔
(۳۷۶) صحيح بخاری: كتاب اللباس: باب الاكيسة والخمائص۔ صحيح مسلم: كتاب اللباس والزينة: باب التواضع فی اللباس۔
(۳۷۷) الترغيب والترهيب ۱۰۹/۳۔
(۳۷۸) سنن ابی داود: كتاب اللباس: باب فی العمائم۔ سنن نسائی: كتاب الزينة: باب لبس العمائم السود۔
(۳۷۹) السنن الكبری للبيهقی ۴۶۹/۱۔ سنن ابی داود: كتاب اللباس: باب فی العمائم۔
(۳۸۰) صحيح مسلم: كتاب اللباس والزينة: باب النهی عن لبس الرجل الثوب۔ سنن ابی داود: كتاب اللباس: باب من كره لبس الحرير۔
(۳۸۱) صحيح مسلم: كتاب اللباس: باب فی خاتم الورق فصه حبشی۔ سنن ابی داود: كتاب الخاتم: باب ماجاء فی اتخاذ الخاتم۔
(۳۸۲) صحيح بخاری: كتاب اللباس: باب فص الخاتم۔ سنن ابی داود: كتاب الخاتم: باب ماجاء فی اتخاذ الخاتم۔
(۳۸۳) صحيح بخاری: كتاب اللباس، باب خواتيم الذهب وغيره۔ صحيح مسلم: كتاب اللباس والزينة، باب تحريم خاتم الذهب۔
(۳۸۴) سنن ابی داود: كتاب الخاتم، باب ماجاء فی التختم فی اليمين۔ مصنف ابن ابی شيبة ۲۸۵/۸۔
(۳۸۵) مصنف ابن ابی شيبة ۲۸۳/۸۔

(٣٨٦) صحیح مسلم: کتاب اللباس: باب فی خاتم الورق فصه حبشی- سنن ابن ماجة: کتاب اللباس: باب التختم بالیمین-

(٣٨٧) صحیح بخاری: کتاب اللباس: باب نقش الخاتم- دلائل النبوة للبیهقی ٧/٢٤٦-

(٣٨٨) مسند احمد ٣/١٦١- صحیح بخاری: کتاب اللباس: باب نقش الخاتم-

(٣٨٩) مسند احمد ٣/٣٣٥-

(٣٩٠) سنن نسائی: کتاب الزینة: باب التصاویر- السنن الکبری للنسائی ٥/٤٩٨-

(٣٩١) والتفصیل فی: المغنی لابن قدامة ٨/٦- الانصاف ١/٤٧٤- تکملة فتح الملهم ٤/١٥٥، ١٥٦-

(٣٩٢) صحیح بخاری: کتاب اللباس: باب من صور صورة- شرح السنة للبغوی ١٢/١٣٠-

(٣٩٣) سنن نسائی: کتاب الزینة: باب الاذن فی الخضاب، مسند احمد ١/١٦٥-

(٣٩٤) والتفصیل فی: المغنی لابن قدامة ١/٩١- المجموع شرح المهذب ١/٢٩١، ٢٩٤- البحر الرائق ٨/١٨٣-

(٣٩٥) مسند احمد ٣/٢٣٠- جامع المسانید والسنن ٢٢/١٢٧-

(٣٩٦) سنن ابن ماجة: کتاب اللباس: باب اتخاذ الجمة والذوائب- مسند احمد ٦/٣٠، ٣٧-

(٣٩٧) سنن ابی داود: فی اول کتاب الترجل- سنن نسائی: کتاب الزینة: باب الترجل غبا-

(٣٩٨) المعجم الکبیر للطبرانی ١٢/٦٦- مسند احمد ١/٣٥٤-

(٣٩٩) مسند احمد ٢/٤١٩- مصنف ابن ابی شیبة ٨/٢٩٩-

(٤٠٠) صحیح بخاری: کتاب اللباس، باب وصل الشعر وباب الموصولة- صحیح مسلم: کتاب اللباس، باب تحریم فعل الواصلة-

(٤٠١) صحیح بخاری: کتاب اللباس، باب المیثرة الحمراء- صحیح مسلم: کتاب اللباس والزینة، باب تحریم استعمال اناء الذهب-

(۴۰۲) صحیح مسلم: کتاب اللباس والزینة، باب التواضع فی اللباس والفراش۔ سنن ابی داود: کتاب اللباس، باب فی لبس الصوف۔

(۴۰۳) سنن ابی داود: کتاب للباس، باب ماجاء فی القمیص۔ سنن نسائی: کتاب الزینة، باب لبس القمیص۔

(۴۰۴) سنن ابی داود: کتاب اللباس: باب فی الانتعال۔ سنن ابن ماجة: کتاب الطهارة: باب التیمن فی الوضوء۔

(۴۰۵) مجمع النزوائد ۱۲۱/۵۔ سنن ابی داود: کتاب اللباس باب ماجاء فی القمیص۔

(۴۰۶) مسند احمد ۵۰/۳۔ سنن ابی داود: کتاب اللباس: باب مایدعی لمن لبس ثوبا جدیدا۔

(۴۰۷) صحیح بخاری: کتاب اللباس: باب لبس جبة ضیقة الکمین فی السفر۔

(۴۰۸) شرح السنة ۷۲/۱۲۔ مجمع الزوائد ۱۳۹/۵۔

(۴۰۹) سنن ابی داود: کتاب الخاتم: باب ماجاء فی ربط الاسنان بالذهب۔ مصنف ابن ابی شیبة ۳۱۱/۸۔

(۴۱۰) سنن ابی داود: کتاب اللباس: باب فی جلود النمور۔ السنن الکبری للبیهقی ۲۱/۱۔

(۴۱۱) سشرح السنة ۷۴/۱۲۔ مصنف ابن ابی شیبة ۲۳۱/۸۔

(۴۱۲) صحیح بخاری: کتاب اللباس: باب لا یمشی فی نعل واحد۔

(۴۱۳) سنن ابی داود: کتاب اللباس: باب فی الانتعال۔ سنن ابن ماجة: کتاب اللباس: باب الانتعال قائما۔

(۴۱۴) شرح السنة للبغوی ۷۸/۱۲۔ مجمع الزوائد ۱۳۹/۵۔

(۴۱۵) صحیح بخاری: کتاب اللباس: باب ینزع نعله الیسری۔ سنن ابی داود: کتاب اللباس: باب فی الانتعال۔

(۴۱۶) مستدرک حاکم ۳۱۲/۴۔ الترغیب والترهیب ۱۲۵/۳۔

(۴۱۷) سنن ابی داود: کتاب الترجل: باب فی الرجل یضفر۔ سنن ابن ماجة: کتاب اللباس: باب اتخاذ الجمة والذوائب۔

(۴۱۸) جامع الاصول ۱۰/ ۶۳۳۔

(۴۱۹) سنن ابن ماجة کتاب اللباس : باب موضع الازار این ھو۔ سنن نسائی : کتاب الزینة : باب موضع الازار۔

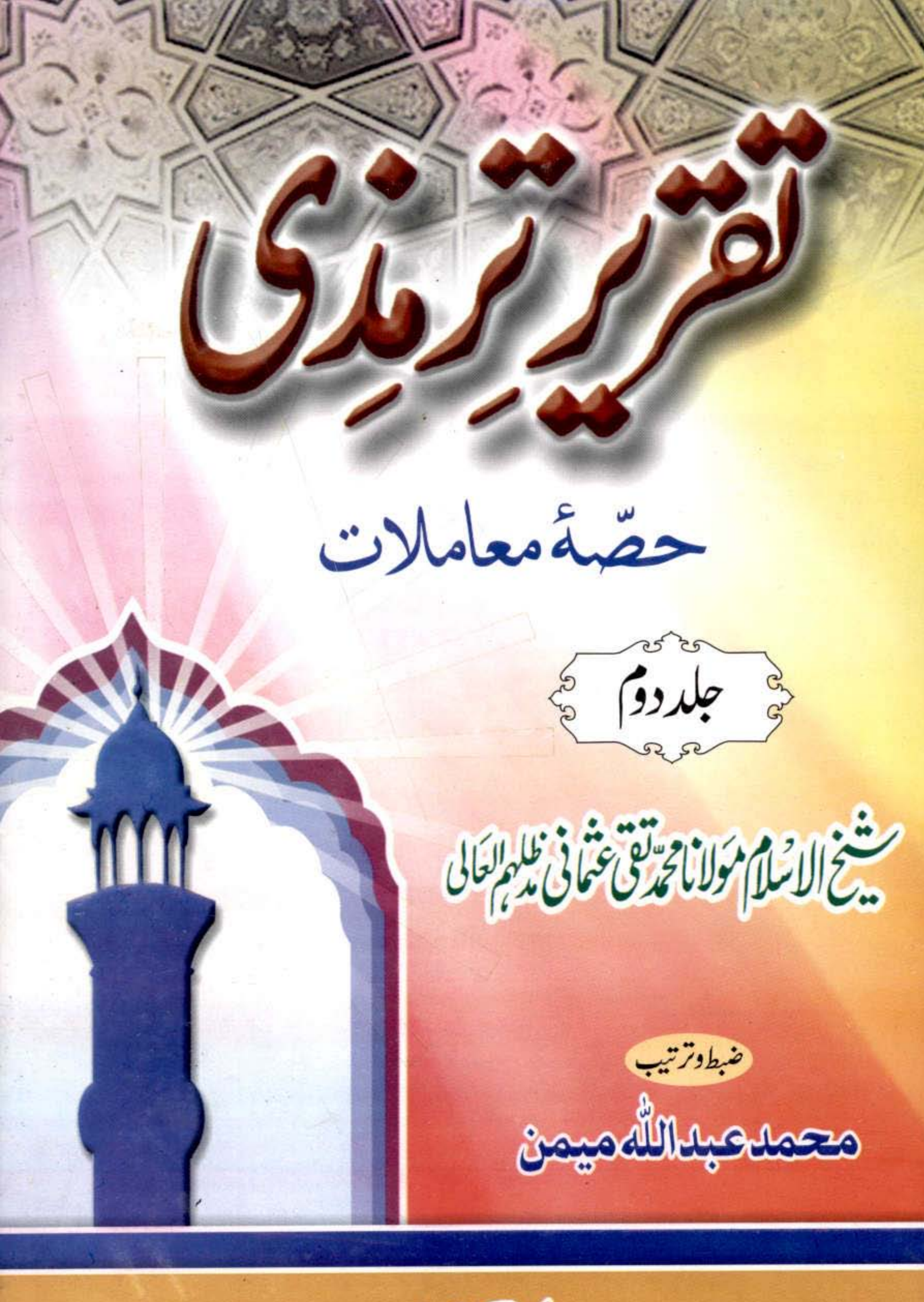
(۴۲۰) سنن ابی داود : کتاب اللباس : باب العمائم۔ المسند الجامع ۵/ ۴۴۰۔

(۴۲۱) سنن ابی داود : کتاب الخاتم : باب ما جاء فی خاتم الحدید۔ سنن نسائی : کتاب الزینة : باب لبس خاتم حدید ملوی علیه فضة۔

(۴۲۲) صحیح مسلم: کتاب اللباس والزینة : باب النھی عن التختم فی الوسطی۔ سنن ابی داود : کتاب الخاتم : باب ما جاء فی خاتم الحدید۔

(۴۲۳) صحیح بخاری : کتاب اللباس : باب البرود والحبر والشملة۔ صحیح مسلم : کتاب اللباس والزینة : باب فضل لباس الحبرة۔





میمن اسلامک بکس